شرح

مختصر الروضة

تأليف

نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم
ابن سعيد الطوفي

تحقيق

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مؤسسة الرسالة

شرح
مختصر الروضة

جميع الحقوق محفوظة للمحقق

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

مؤسسة الرسالة بيروت – شارع سوريا – بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ – ٢٤١٦٩٢ ص.ب: ٧٤٦٠ برقياً: بيوشران

شرح مختصر الروضة

تأليف

نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم
ابن سعيد الطوفي
المتوفى سنة ٧١٦ هـ

تحقيق

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، وأشهدُ ألّا إله إلا اللهُ القويُّ المتينُ. . وأشهد أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه الصادقُ الوعد الأمين، اللهم صَلِّ وسلم وبارك عليه، وعلى آله وأصحابه الغُرِّ الميامين، ومَنْ تَبِعَهُمْ بخير وإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

١ ـ فقد كنا نقرأ فقراتٍ مما ذكره نجمُ الدين الطوفيُّ في شرح مختصر الروضة، نقلَها منه مشاهيرُ علماء الأصول في كتبهم، مثل: المرداوي في «التحرير» والفتوحي في «شرح الكوكب المنير»، فكنا نعجبُ بسهولة العبارة، ودِقَّةِ التعبير، ووضوحِ المعنى، وجودةِ الصياغة، التي كنا نفتقدها في كثيرٍ من كتب الأصولِ، وكنا نتمنَّى أن يُنْشَرَ هذا الكتابُ على الملإ، وأن يخرج مِن ضيق المخطوطات إلى سَعَةِ المطبوعات.

وقد تحقَّقَتْ هذه الأمنيةُ بفضل الله تعالى على يدِ أحد النابهين من علماء الأصول: ابنُنا الفاضلُ الأستاذُ الدكتور عبدُ الله بن عبد المحسن التركي، مديرُ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الذي قام بتحقيق هذا الكتاب، والتعليقِ عليه ونشره، رغم مهامِّه الجسيمة، وقد أُتيحت لي فرصة الاطلاع على قطعةٍ منه، فألفيتُ التحقيق قد زاده جمالاً على جمال، وحسناً على حسن.

٢ ـ ونجم الدين الطوفي صاحب هذا الكتاب هو: أبو الربيع سليمانُ بن عبد القوي ابن عبد الكريم بن سعيد، يُنسب إلى طوفا، وهي قرية من أعمال صرصر ـ التي ينسب إليها أيضاً ـ تقع على مسافة فرسخين من بغداد، التي ينسب إليها أيضاً، لكن اشتهرت نسبته إلى القرية التي وُلِدَ بها وهي طوفا.

٣ ـ والطوفي من فقهاء القرن الثامن الهجري، فقد وُلِدَ في سنة ٦٥٧هـ، على ما ذكره ابنُ حجر في «الدرر الكامنة» وتوفي سنة ٧١٦هـ على ما رجحه ابنُ رجب، وابنُ حجر، وابنُ العماد الحنبلي.

٤ ـ والطوفي فقيه حنبلي جاءت كُلُّ مؤلفاته في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ويَعُدُّه المرداوي ـ من كبار فقهاء الحنابلة ـ ضمنَ أصحاب الإمام ذوي الرأي والاجتهاد في المذهب، كما كان أصولياً بارعاً، فقد ضرب في هذا العلم بسهم وافر، تأليفاً وتحصيلاً، ونقداً وتحليلاً، كما يشهد بذلك مصنفه الذي نتحدث عنه، وقد أقر له بذلك مشاهيرُ علماء الأصول الذين جاؤوا من بعده، لكن آثاره في هذا العلم اقتصرت على أصولِ مذهب الحنابلة فقط، وكان إلى جانب ذلك ذكياً شديد الذكاء، قوي الحافظة، حُرًّا في تفكيره، لا يخشى من إبداء رأيه في كل مسألة بحثها، وانتهى فيها إلى رأي، كما يبدو ذلك واضحاً من مقدمة كتابيه: «الإكسير في قواعد التفسير» و«شرح الأربعين النووية»، وكان إلى جانب ذلك كُلِّه متفنناً، واسعَ الاطلاع، مشاركاً في علوم كثيرة غيرِ الفقه والأصول، مثل أصول الدين، والجدل، والتفسير، والحديث، والنحو، واللغة، والأدب، والشعر، فلا عجب أن يترك ثروةً علمية تزيدُ على الأربعين كتاباً في مُخْتَلِفِ العلوم المذكورة وغيرها.

٥ ـ ومن هذه الكتب: كتابُه القيم «شرح مختصر الروضة القدامية» وهو في الحقيقة كتابان، لا كتاب واحد متن وشرح، كلاهما لنجم الدين الطوفي.

٦ ـ أما المتن، فهو مختصر كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر» لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قُدامة المقدسي الحنبلي، وهو كتاب في أصول الفقه على مذهب الحنابلة، ويُعرف هذا المتن باسم «البلبل» كما يظهر ذلك من نسخة مجردة مسجلة على «فيلم» محفوظ بمعهد إحياء المخطوطات العربية، عنوانها «البلبل في أصول مذهب أحمد بن حنبل».

ويمتاز هذا المختصر ـ البلبل ـ كما وصفه الطوفي نفسه بحق بالمميزات الآتية: ـ

أ ـ قصر الحجم، وفسر الطوفي ذلك بأنه «كثيرُ المعنى قليلُ اللفظ» وهو الإيجاز المستحسن، إذ خيرُ الكلام ما قلّ ودلّ، وأن هذا هو معنى الاختصار الوارد في قول الرسول ﷺ «أوتيتُ جوامعَ الكَلِم، واخْتُصِرَ لي الكلامُ اختصاراً» أي: أوتيتُ المعاني الكثيرة الجليلة في الألفاظ اليسيرة القليلة.

والطوفي بتفسيره هذا ينفي ما يُوهمه التعبيرُ بقصر الحجم من عدم وفاء المختصر بالمسائل الواردة في كتاب «الروضة» وهو صادق في تفسيره وتعبيره، يتضح ذلك لمن يقوم بالمقابلة والموازنة بينَ الكتابين.

ب ـ تضمنه واشتماله على ما في كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر» من مسائل وقضايا وأدلة، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، وواضحٍ أن هذا الاشتمال والتضمن قد جاءا في المختصر على سبيل الإيجاز الذي لا يُخِلُّ بما جاء في كتاب الروضة.

جـ ـ اشتماله على فوائد قيمة زائدة على ما في «الروضة» لا تقتصِرُ على ناحيةٍ معينة، بل هي في كل مجال: في المتن وهي القضايا والمسائل المستدل عليها، وفي الاستدلال بذكر أدلةٍ من النصوص لم يتعرَّضْ لها صاحبُ الروضة، وفي نقل الخلاف وتحقيقه بتصويب عزو الآراء إلى أصحابها، وفي تعليل المسائل بذكر عللها وأدلتها من غير النصوص.

ولعل في تسمية المختصر «بالبلبل» إشارة إلى هذه الزوائد القيمة، وأنها تكمل الروضة، وتُظهر رونقها وبهاءها، كما أن البلبل الغِرِّيدَ ذا الصوتِ الجميل، يُكمِّلُ الروضة الغناء، والجنةَ الفيحاء بتغريده، ويُضفي عليها الرونق والبهاء، ولئن صح هذا الفهم فإن التسمية بالبلبل تَنِمُّ عن أدبٍ رفيع، وفهمٍ دقيق، وحسٍّ رقيق.

د ـ سهولة العبارة، ووضوح المعنى، والبعد عن الغُموض والإبهام في العبارات والتراكيب بحيث يفهم القارىء أو السامع المراد من العبارة بمجرد القراءة أو السماع، دونَ معاناة أو جهد في هذا الفهم، وهذه ميزة لا تُوجد في غيره من المتون التي يصل الإيجاز في معظمها إلى حدِّ الإلغاز.

هـ ـ متابعة ترتيب المسائل في المختصر لترتيبها في الروضة غالباً، إذ لم يخالف الطوفيُّ في مختصره ترتيبَ الروضة إلا قليلاً، وهو في هذه المخالفة يعتمِدُ على حسن المناسبة، وجمال التّناسُق، كما أنه أسقط المقدمة المنطقية الموجودة بالروضة من مختصره، وعلَّلَ ذلكَ بقوله: «إنه لا تحقيق له في فن المنطق، ولا أبو محمد له تحقيق فيه أيضاً، فلو اختصرتُها، لظهر التكلُّفُ عليها من الجهتين، فلا يتحقَّقُ الانتفاعُ بها للطالب، ويضيعُ عليه الوقت» ثم قال: «ولم نعلم أحداً من المتأخرين تابع أبا حامد الغزالي على إلحاق المنطق بالأصول إلا ابن الحاجب في مختصره».

ومن الواضح أن الطوفي يَقْصِدُ من قوله: «إنه لا تحقيق له في فن المنطق» عدمَ التخصص والتبحر فيه، إذ الثابتُ من تاريخه العلمي أنه قد درس المنطقَ، وله مشاركة فيه بكتاب ألّفه عنوانُه «دفع الملام عن أهل المنطق والكلام» كما أن نفي علمه بمتابعة أحدٍ من المتأخرين أبا حامد الغزالي في إلحاق المنطق بالأصول غير ابن الحاجب، قاصرٌ على المتأخرين في زمنه، وإلا فبعد قرن ونصف من وفاة الطوفي تقريباً وضع الكمالُ بن الهمام ـ من أعلام الفقه والأصول في المذهب الحنفي ـ المقدمة المنطقية في صدر كتابه «التحرير» كما فعل ذلك أيضاً ابنُ عبد الشكور في كتابه «مسلم الثبوت».

٧ ـ لكن هذه المتابعة لا تعني أن الطوفي قد التزم جميعَ آراء ابن قُدامة في «الروضة» بل إنه يُخالفه في كثيرٍ من الآراء، لكنه لم يُضَمِّن المختصر آراءَهُ المخالفة لما في «الروضة» ويرجع ذلك ـ في نظري ـ إلى قصر المدة التي ألّف الطوفي فيها المختصر، إذ أنه بدأ في تأليفه في العاشر من صفر سنة ٧٠٤هـ، وانتهى منه في العشرين من الشهر نفسه، أي: أنه ألّفه في عشرة أيام، وهي مدة لا تسمح له بتسجيل الرأي المخالف والدفاع عنه، بالإضافة إلى أن تسجيلَها يخرج عما التزمه من اختصار كتاب «الروضة» والالتزام بما فيه، إذ الاختصار يعني جمع المعاني الكثيرة من كتاب «الروضة» في ألفاظ قليلة، وآراء الطوفي المخالفة ليست جزءاً من كتاب الروضة حتى يضمنها كتابه المختصر.

٨ ـ وإذا كان ما التزمه الطوفي في مختصره ـ البلبل ـ لم يُسعفه، ولم يسمح له بإبداء

رأيه الخاص فيمَا يُخالف فيه ابنَ قدامة صاحب «الروضة»، فإن شرحه قد أفسح له المجال في التعبير عما يراه، وتسجيله في حرية تامة، ودفاع قوي.

٩ ـ ولكن ما الذي دفع الطوفي إلى تأليف متن في الأصول، وأن يكون هذا المتنُ مختصراً لكتاب «الروضة»؟

أما الدافع إلى تأليف المتن، فأغلب الظن أنه مجاراة الحركة العلمية والفكرية في هذا العصر في مجال تأليف الكتب، إذ كانت هٰذه الحركة تتجه إلى تأليف المتون، وهي الكتب المختصرة في العلوم المختلفة، وذلك تيسيراً على الدارسين من طلبة العلم، وإظهاراً لبراعة المؤلف في القدرة على جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة.

وأما أن هذا المتن كان اختصاراً لكتاب «الروضة» القدامية بالذات، فأغلبُ الظن أيضاً أن كتاب «الروضة»كان من أشهر الكتب المؤلفة في أصول مذهب الحنابلة، وقد ظَفِرَ بإقبالِ أهل العلم عليه، ولا بد لمن يؤلف في أصول الحنابلة أن ينسج على منوالهم، فلذلك أقدم الطوفي على اختصاره، مع إضافة بعضِ الفوائد المهمة، والزوائد القيمة التي خلا منها كتاب «الروضة» كما أسلفنا.

١٠ ـ وأخيراً يقول الشيخ ابن بدران في وصف المختصر في كتابه «المدخل إلى أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل»: «إنه مشتمل على الدلائل مع التحقيق والتدقيق، والترتيب، والتهذيب، ينخرِطُ مع مختصر ابن الحاجب في سلك واحد...».

ولكننا لا نُشارك ابنَ بدران رأيه في نظم مختصر الطوفي مع مختصر ابن الحاجب في سلك واحد، لأن المطلع على المختصرين يرى بينهما فروقاً أبرزُها سهولة العبارة ووضوح المعنى في مختصر الطوفي، على حين أن مختصرَ ابنِ الحاجب يصل الإيجاز في بعض عباراته إلى حد الإلغاز، وإن سَعِدَ بالشهرةِ والانتشار. هذا، وقد طبع البلبل أخيراً طبعة غيرَ جيدة وغيرَ محققة، وبها خرم في أولها، وهو في حاجة إلى تنقيح وتحقيق.

١١ ـ أما شرح الطوفي لهذا المختصر، فإنه يمتاز بما يأتي:ـ

أ ـ بسط العبارة وسهولتُها، ووضوحُ المعنى، وحسنُ الأسلوب، ودقَّةُ التعبير، يشعر

القارىء له كأنه يقرأ كتاباً أدبياً، ولا عجب في ذلك فالطوفي أديب شاعر ناثر، لا يستعصي عليه البيان، ولا يلتوي عليه التعبير.

ب ـ تحديد ما يُقْصَد من كل عبارة في المتن، مع نفي ما تُوهمه من معانٍ غير مقصودة، وبيان المعاني اللغوية للألفاظ التي تحتاج إلى بيان، مع رد الكلمة إلى أصلها اللغوي مقتصراً في بيان معناها على ما يقتضيه المقام، دون إفاضة في بيان بقية معانيها اللغوية، ولا ينسى التنبيهَ على بعض الفوائد اللغوية، مثل قوله: «إن العلماء كثيراً ما يُفرِّقُونَ بين المعاني والدلالات باختلاف الحروف، كقولهم: البيض كُلُّه بالضاد، إلا بيظ النّمل، فإنه بالظاء» وهو في ذلك كله يستند إلى المصادر اللغوية الموثوق بها، وإن كان أكثر ما يعتمد عليه كتاب «الصحاح» للجوهري، وفي شرحه للاصطلاحات العلمية يعرف بها تعريفاً وافياً، مبيناً ما يرد على التعريف من نقد ودفع، وجواب ورد، ونقص وتكميل، ويستمر في ذلك حتى يسلم له التعريف الذي يطمئن إليه.

جـ ـ عرض المسائل عرضاً واضحاً، وتحرير محل النزاع فيها، وبيان آراء الأصوليين حولَها، مع عزو الآراء إلى قائليها، وتصحيح ما وقع فيه غيرُه من خطأ في هذا العزو، بحيث تبدو المسألة المطروحة للبحث والاستدلال في غاية من الوضوح والبيان.

د ـ العنايةُ الكبيرةُ ببيان وجوه الدلالة من النصوص على المطلوب، مستخدماً في ذلك الصياغة المنطقية، من غير أن يُحِسَّ القارىء أو السامع بثقل هذه الصياغة، لعرضها في أسلوب أدبي رائع، يَنْدُرُ أن تَجِدَ له مثيلاً بينَ كُتُب الأصول، ومثل هذه الصياغة المنطقية يستخدِمُها في عرض الأدلة العقلية، بل إنها تظفر من هذه الصياغة بالنصيب الأوفى، ولم يستطع الطوفي أن يتخلص من هذه الصياغة مادام يُؤلِّفُ شرحه في أصول مذهب الحنابلة، وطريقتهم تنحو نحو طريقة المتكلمين ـ طريقة الجمهور ـ التي تحتفي بالمنطق احتفاءاً كبيراً، لكنه يبعد القارىء عن الإحساس بها بأسلوبه الأدبي الرائع.

هـ ـ التعمق في تحليل المسائل ببيان دقائقها، وما يُحيط بها، مستخدماً في كثير من الأحيان طريقةَ الاعتراض والجواب، التي تدفع القارىء أو السامع إلى الانتباه وتنشيط الذهن، وتشدُّه إلى متابعة الموضوع بحرص واهتمام، فتراه يقول: «فإن

قيل كذا، أو: إن قال قائل كذا، فالجواب، أو الرد عليه، أو قلنا كذا. وقد يتولَّدُ من الجواب سؤال، فَيُتْبِعُهُ بالجواب وهكذا، وهي طريقة أقرها البحثُ العلمي، واستخدمها العلماء في عرض بحوثهم، وتعرف عند المتأخرين باسم «الفناقل» جمع فَنْقَلة وهي نحت لكلمة «فإن قيل» على غرار البسملة، والحوقلة، وغيرها.

و- ظهور شخصية المؤلف الأصولية ظهوراً واضحاً تنطِق بها صفحات شرحه في كلِّ مجال، فتجدُها أحياناً في نقده لصياغة المسائل، وأحياناً في سوق الأدلة، وتارة في الأجوبة غير المرضية، وأخرى في ترتيب المسائل والأدلة وعرضها، ونقده في كل ذلك وغيره نقد بناء، لأنه لا يترك نقدَه بدون تعليق، بل يتبعه بما هو الصواب أو الأصلح في نظره، كما تجد هذه الشخصية واضحة أتمَّ الوضوح في ترجيح بعض الآراء أو التعريفات أو التراكيب ترجيحاً مدعوماً بالأدلة والتعليلات، وهي ترجيحات تغطي الكتاب كله.

١٢ - والشرح المذكور - فوق ما تقدم - شرحٌ استوعب فيه صاحبُه علمَ الأصول على نَمَطٍ لم يسبقه إليه غيرُه - فيما نعلم - في قوة الأسلوب ووضوحه، وعرض المسائل وترتيبها، وسوقِ الأدلة والتعليلات ومناقشاتها، وبيان السليم المنتج منها، والتحليل الرائع لمفاهيم الاصطلاحات والألفاظ والعبارات، واختيارُ الأمثل في كل ذلك، بحيث يخرج الدارس المتفهم له أصولياً خبيراً بالصياغة، ودقة التعبير، والقدرة على الجدل والمناقشة، وهو ما ننشُدُه في طلبة العلم عموماً، ودارس أصول الفقه خصوصاً.

وفي قيمة الشرح المذكور يقول الشيخ ابنُ بدران في كتابه «المدخل إلى أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل» عند كلامه على مختصر البلبل: «وقد شرحه مؤلفُه في مجلدين، حقَّقَ فيهما فنَّ الأصول، وأبان فيه عن باع واسع في هذا الفن واطلاع وافر، وبالجملة فهو أحسن ما صُنِّفَ في هذا الفن وأجمعه وأنفعه، مع سهولة العبارة، وسبكها في قالب يدخل القلوبَ بلا استئذان».

١٣ - ولهذه القيمة العلمية العظيمة لهذا الشرح اعتمد عليه كثيرٌ من أكابر العلماء في مؤلفاتهم الأصولية فمن هؤلاء: علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي المتوفى سنة ٨٨٥هـ من كبار فقهاء الحنابلة، فقد اعتمد في كتابه «تحرير

المنقول وتهذيب علم الأصول» على الشرح المذكور، حيث نقل عنه كثيراً، وقد نص في آخر كتابه على اعتماده على هذا الشرح.

ومنهم تقي الدين الفتوحي المتوفَّى سنة ٩٧٩هـ أحد كبار فقهاء الحنابلة، انتهت إليه رئاسة المذهب في مصر، وولي القضاء بسؤال جميعِ أهل مصر، فقد نقل من الشرح المذكور كثيراً في كتابه «شرح الكوكب المنير» وحسبك باعتماد هٰذين الشيخين الجليلين على «شرح مختصر الروضة القدامية» ثقة به وتقويماً له.

١٤ ـ والكتاب بعد هذا كُلِّه فوقَ ما وصف به، مما يجعلُه جديراً باحتفاء كل دارس لعلم الأصـــول ومهتم به، وأخصُّ من هؤلاء القـائمين على أمـر الجـامعـات الإسـلامية الـذين يُرجى منهم أن يجعلوا هذا الكتاب على رأس الكتب التي تدرس بكليات الشـريعـة، وأقسـام الـدراسـات العليا بهـا، وهـو رجاء جديرٌ بالتحقيق، وما إخالهم إلا مستجيبين له.

١٥ ـ وأخيراً أحب أن أنبه إلى أمرين: ـ

الأول: أن نجم الدين الطوفي قد اتهمه العلامة ابنُ رجب بالتشيع، ودافع عن هذه التهمـة بعضُ البـاحثين المعـاصرين في رسالة علمية أُجيزت بدرجة الامتياز من جامعة القاهرة، وسواء صح هٰذا أم لم يصح، فإن شرحه لمختصر الروضة قد جاء كُلُّه جملةً وتفصيلاً على أصولِ مذهب الحنابلة، ولا أثر للتشيع فيه في أي جزئية منه، وكفى بهذا تقويماً للكتاب.

الثاني: أن نجم الدين الطوفي قد أثر عنه في شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار» من كتـاب الأربعين النـووية أنـه يرى تقـديمَ المصلحـة على النص والإجماع، وهو قول اجتهد فيه وأخطأ، وردَّ العلماء عليه هذه المقالة، ولكن هذه المقالة لم تَرِدْ في شرحه لمختصر الروضة، لا عند كلامه في المصلحة، ولا في أي مكان آخر من كتابه المذكور، فشرحه لمختصر الروضة القدامية خالٍ عن هذه المقالة، إذ جاء كُلُّه على وفق أصول مذهب الحنابلة التي يبرأ مذهبهم عن القول بها، والحمد لله تعالى.

١٦ ـ ولا يسعني في ختام هذه الكلمة الموجزة أشدَّ الإيجاز، إلا أن أشكُرَ محقق هذا الكِتاب شكراً جزيلاً على ما بذله من جهد وعناية ورعاية، في التحقيق، والتدقيق، والتعليق، حتى أخرج هذا التراثَ الأصولي الضخم للناس عامة، ولأهلِ العلم خاصة، ولعلماء الأصولِ وطلبته ودارسيه ومحبيه على أخص الخصوص فأثرى بذلك المكتبة الإسلامية بِسِفْرٍ كانت تفتقده من قديم.

ولا أريدُ أن أمتدِحَ المحقق، أو أثني عليه، فحسبُه عمله في هذا الكتاب ثناءاً ومدحاً، ولكنني أدعو له بكل خير، وبالمزيد من التوفيق في خدمة الإسلام، في ساحة الأصول بخاصة، وساحة العلوم الإسلامية بعامّة، والله ولي ذلك، والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

عبد العال عطوة
أستاذ ورئيس قسم السياسة الشرعية
بالمعهد العالي للقضاء
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله، نحمدُه ونستعينُه، ونستغفِرُه ونستهديه، ونعوذُ بالله مِن شرور أنفسنا، ومِن سيئات أعمالِنا، من يَهْدِه اللهُ، فهو المهتدي، ومن يُضْلِلْ، فلا هادِي لـه.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وحدَه لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبدُه ورسولُه، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم إلى يوم الدين.

وبعد، فقد كنت أسمع وأقرأ كثيراً عن نجم الدين أبي الربيع سليمَان بن عبد القوي الطوفي رحمه الله، وما تميَّز به من عقلية فذة، وقدرةٍ علمية فائقة، وسَعة اطلاع مكنته من أن يؤلف في أكثر من علم. وتوثقت صلتي به رحمه الله، وبخاصة في علم أصول الفقه، عندما بدأت بحثي في أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في مرحلة الدكتوراه.. إذ رجعتُ إلى كثير من كتب الحنابلة في الأصول والفقه، ومِن أبرزهم الطوفي، وبخاصة كتابه: «شرح مختصر الروضة في الأصول» حيث جمعت ما تيسَّر مِن مخطوطاته في ذلك الوقت، واستفدت منه في ذلك البحث، وتعرفتُ على قيمته العلمية، وما يمتاز به عن غيره مِن كتب الأصول بعامة، وكتب الحنابلة بخاصة.

ومنذ ذلك الوقت ولديَّ عزم على طبعه ونشره ليستفيدَ منه طلابُ العلم، وكان المختصون في هذا المجال، والمعنيون بعلم الأصول يُشَجِّعُونَ على ذلك كلما مرت مناسبة ذكر فيها الطوفي وكتابه هٰذا، وأذكر أن مِن أوائل من نبه إلى قيمة هذا الكتاب صديقُنا الفاضل الأستاذ أحمد المانع المستشار الثقافي السعودي في القاهرة سابقاً، وهو من الأشخاص المهتمين بالكتب العلمية، والخبيرين بقيمتها.

مرّت عليَّ سنوات وأنا أقرأ في هذا الكتاب في فترات متقطعة، وكان مما يجعلني

أتباطأ في إخراجه ما أسمعُه بينَ حين وآخر من أن بعضَ طلاب العلم يشتغلون فيه، إضافةً إلى كثرة المشاغل والصوارف عن مثل هذا العمل الكبير. وبعد أن رأيتُ كثيراً من كتب أصول الحنابلة قد طُبِعَتْ ـ بفضل الله ـ ثُمَّ بفضل الجهود المبذولة في سبيل العلم في جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية، وأن هٰذا الكتاب رغم نفاسته ومنزلته العلمية لم يُطْبَعْ بعدُ، مع شديدِ الحاجة إليه، تابعتُ العملَ فيه، وتجاوزتُ عن بعض ما كنت أودُّ القيامَ به فيه من إرجاع الأقوالِ والنقول إلى المؤلفات التي أخذت منها، ومن تحقيق بعضِ المسائل العلمية التي في حاجة إلى مناقشة وتحقيق. مما يتطلَّب وقتاً طويلاً، سيؤخِّر إخراجَ هٰذه الموسوعة العلمية، وسيحرم طلابَ العلم من الاستفادة منها إلى حين. تاركاً ذلك إلى وقت أوسع، أو إلى من يتولَّى ذلك من طلاب العلم المنقطعين له.

وسأتحدَّثُ في هٰذه المقدمة بإيجاز عن ترجمة الطوفي، وعن كتابه هذا «شرح مختصر الروضة»، والنسخ الخطية التي تم الحصولُ عليها، وطريقة العمل المتبعة في إخراجه.

وأرجو مِن كل من اطَّلع عليه، وتبينت له بعضُ الملاحظات أن يتفضَّل مشكوراً بتزويدي بها، من باب التعاون على الخير، والعمل من أجله.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يهيِّىء لهذا الكتاب خدمةً علمية أوسع وقبولاً لدى دارسي هذا الفن، وأن يجعل العملَ خالصاً لوجهه، مقبولاً لديه، فهو ولي ذلك، والقادر عليه.

والحمد لله رب العالمين.

وكتبه

الرياض في ٧/ ٤/ ١٤٠٤هـ — عبد الله بن عبد المحسن التركي

ترجمة المؤلف

وُلِدَ نجمُ الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطُّوفيّ الصَّرْصَريّ البغداديّ سنة بضع وسبعين وستمائة، ذكر ذلك ابنُ رجب والعليمي، وابنُ العماد الحنبلي، وفي «الدرر الكامنة» لابن حجر «٦٥٧»، ويرجح الدكتور مصطفى زيد أنه «٦٧٥» وأن ما وقع في كتاب ابن حجر تحريف.

وكانت ولادته ببلدته طُوفَى، وهي قرية من أعمال صَرْصَر، وصرصر: قريتان من سواد بغداد، صرصر العليا، وصرصر السفلى، وهما على ضفة نهر عيسى، وهي في طريق الحاج من بغداد[1].

مراجع ترجمة الطوفي:

١ ـ ذيل العبر، للذهبي (من ذيول العبر) ٨٨.

٢ ـ مرآة الجنان، لليافعي ٤/ ٢٥٥.

٣ ـ ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب ٢/ ٣٦٦ ـ ٣٧٠.

٤ ـ الدرر الكامنة، لابن حجر ٢/ ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

٥ ـ بغية الوعاة، للسيوطي ١/ ٥٥٩، ٦٠٠.

٦ ـ الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، للعليمي ٢/ ٢٥٧، ٢٥٨.

٧ ـ شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي ٦/ ٣٩، ٤٠.

٨ ـ روضات الجنات، للخوانساري ٤/ ٨٩، ٤٠.

٩ ـ تاريخ الأدب العربي، لبروكلمان (النسخة الألمانية) ٢/ ١٠٨، ١٠٩، والملحق ٢/ ١٣٤.

١٠ ـ الأعلام، للزركلي ٣/ ١٨٩، ١٩٠، ١٠/ ١٠١.

١١ ـ معجم المؤلفين، لكحالة ٤/ ٢٦٦، ٢٦٧.

١٢ ـ المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، للدكتور مصطفى زيد ٦٧ ـ ١١٠ وذكر حاجي خليفة كتبه في كشف الظنون ٥٩، ٧١، ١٤٣، ١٧٤، ٢١٩، ٢٤٨، ٢٥١، ٣٦٣، ٥٥٩، ٧٥٦، ٨٢٧، ٨٣٧، ٨٧٨، ٩١٩، ٩٣٠، ١٠٣٩، ١١٥٣، ١٢٩٣، ١٣٤٣، ١٣٥٩، ١٦١٦، ١٦٢٦، ١٧٤٨، ١٧٩٠، ١٨٩٧، ١٨٩٨ وذكر بعض كتبه البغدادي في إيضاح المكنون ١/ ٨٣، ٤٤٣، ٢/ ٦٧، ٩٦، ٦٨٨.

(١) معجم البلدان ٣/ ٣٨١. وضبطها ابن حجر في «الدرر الكامنة» «طوفى» بالقصر، وجاء فيه: «طوف».

وبدأ الطوفي في مسيرته العلمية في بلدته «طوفى» فحفظ بها «مختصر الخرقي» في الفقه، و «اللمع» لابن جني، ثم تردد إلى صرصر، فقرأ بها على ابن البوقي الحنبلي النحوي.

وبدأ رحلته بدخول بغداد سنةَ إحدى وتسعين وستمائة، وفيها حفظ «المحرر» في الفقه، وبحثه على الشيخ تقي الدين الزَّرِيرَانِيِّ، وقرأ العربيةَ والتصريفَ على أبي عبد الله المَوْصِلِيّ، والأصولَ على النصر الفاروقيّ وغيره، وسمع الحديثَ من الرشيد أبي القاسم، والطَّبَّال، والمُفيد الحَرَّانِيّ، وأبي بكر القَلانِسِيِّ، وغيرهم.

وارتحل إلى دمشق، فدخلها سنةَ أربع وسبعمائة، فسمع بها الحديثَ من تقي الدين المقْدِسِيّ، وغيره، ولقي تقيَّ الدين ابن تَيْمِيَّة، والمِزِّيَّ، ومجدَ الدين الحَرَّانِيَّ، وجالَسهم، وقرأ على أبي الفتح البَعْلِيّ بعضَ «ألفية» ابن مالك.

ومن دمشق سار إلى مصر، فدخلها سنةَ خمس وسبعمائة، وسَمِعَ بها من الحافظ شرف الدين الدِّمْياطِيّ، والقاضي سَعد الدين الحَارِثِيِّ الحنبليّ، وقرأ على أبي حَيَّان النحوي «مختصره» لـ «كتاب سيبويه»، وجالَسه، وغادر القاهرة إلى الصعيد، فلقيَ به جماعة، وحين حجَّ وجاور بالحرمين الشريفين سَمِعَ بهما.

وكان قوي الحافظة، شديدَ الذكاء، وقرأ بنفسه الكثير من الكتب والأجزاء.

وهذه مشيخته التي ذكرتها له مراجع ترجمته:

١ ـ تقيُّ الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحَرَّانِيُّ، ابن تَيْمِيَّة، شيخ الإسلام، المتوفى سنة ٧٢٨هـ. لَقِيَهُ بدمشق، وجالَسَه. وقال في كتابه هذا ص ٢١٨ عن مسألةٍ وقع النزاعُ فيها سنة ثَمانٍ وسبعمائة: «واستفتي فيها شيخنا أبو العباس أحمد ابن تيمية بالقاهرة... إلخ».

٢ ـ جمال الدين أبو بكر أحمد بن علي بن عبد الله بن أبي البدر القَلانِسِيّ البَاجَسْرِيّ، ثم البغداديّ، مُحَدِّث بغداد، المتوفى سنة ٧٠٤هـ. سمع عليه الحديثَ ببغداد.

٣ ـ عماد الدين إسماعيل بن علي بن الطَّبَّال البغداديّ المُعَمَّر، شيخ المُسْتَنْصِرِيَّة، المتوفّى سنة ٧٠٨ هـ. سمع عليه الحديثَ ببغداد.

٤ ـ مجد الدين أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن إسماعيل الحَرَّانِيّ الدمشقيّ

الحنبليّ، شيخ المذهب، الإمام، الزاهد، المتوفّى سنة ٧٢٩هـ، لَقِيَه بدمشق، وجالسَه.

٥ ـ تقيُّ الدين أبو الفضل سليمان بن حمزة المَقْدِسيّ الحنبليّ، قاضي القضاة، مُسْنِد الشام، المتوفى سنة ٧١٥هـ. سمع منه الحديثَ بدمشق.

٦ ـ مفيد الدين أبو محمد عبد الرحمٰن بن سليمَان بن عبد العزيز الحَرَّانِيّ البغداديّ الضَّرير، عَيْنُ الحنابلة ببغداد، المتوفى أوائلَ القرن الثامن، سمع منه الحديثَ.

٧ ـ تقيُّ الدين أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي بكر الزَّرِيرانِيّ[1]، ثم البغداديّ الحنبليّ، الإمام، فقيه العراق، ومُفْتِي الآفاق، المتوفى سنة ٧٢٩هـ بحَث عليه «المحرر» في الفقه ببغداد.

٨ ـ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدِّمْياطِيّ الشافعيّ، العَلَّامة، حافظ الوقت، المتوفَّى سنة ٧٠٥هـ. سمع منه بمصر.

٩ ـ زين الدين[2] علي بن محمد الصَّرْصَرِيّ ابن البُوقِيّ الحنبليّ النحويّ، وكان فاضلاً صالحاً. قرأ عليه الفقه بصَرْصَر.

١٠ ـ أبو الفتح البَعْلِيّ، كذا ذكره ابنُ رجب، وذكر أنه قرأ عليه بعض «ألفية ابن مالك» ولعله ابن أبي الفتح، أي: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البَعْلِيّ الحنبليُّ، العلَّامة الفقيه النحويّ، الذي لازم ابن مالك، وصنَّف شرحاً على «الألفية»، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ[3].

١١ ـ علم الدين القاسم بن محمد بن البِرْزَالِيّ الشافعيّ، الحافظ الإمام، مُحَدِّث الشام، المتوفَّى سنة ٧٣٩هـ. لَقِيَهُ بدمشق، وجالسَه.

١٢ ـ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين المَوْصِلِيّ الحنبليّ النحويّ. المتوفى سنة ٧٣٥هـ. قرأ عليه العربية والتصريف.

١٣ ـ رشيد الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عمر بن أبي القاسم

---

(١) وقع في بعض المراجع: «الزريراتي» تصحيف. وزريران: قرية بينها وبين بغداد سبعة فراسخ، على جادة الحاج إذا أراد الكوفة من بغداد. معجم البلدان ٢/٩٢.

(٢) في شذرات الذهب: «شرف الدين».

(٣) انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٢/٣٥٦، بغية الوعاة ١/٢٠٧، ٢٠٨.

البغداديّ، المقرىء المُحَدِّث، وَلِيَ مشيخةَ دار الحديث المُسْتَنْصِرِيَّة، وتوفي سنة ٧٠٧هـ . سمع منه الحديث، وأجاز له.

١٤ ـ أثير الدين أبو حيّان محمد بن يوسف بن علي النَّفْزيّ المصريّ، شيخ النحاة العلامة المتوفى سنة ٧٤٥هـ . قرأ عليه «مختصره لكتاب سيبويه».

١٥ ـ سعد الدين مسعود بن أحمد الحارِثيّ، الإمام الحافظ، قاضي الحنابلة بمصر، المتوفى سنة ٧١١هـ . سمع منه.

١٦ ـ النصر الفاروقيّ. كذا ذكره ابن رجب، وذكره ابن العماد باسم «النصير الفارقي» قرأ عليه الأصول.

١٧ ـ جمال الدين أبو الحجّاج يوسفُ بنُ عبد الرحمٰن بن يوسف المِزِّيّ الشافعيّ، الحافظ العلّامة، إمام المحدِّثين، المتوفى سنة ٧٤٢هـ . لقيه بدمشق، وجالسَه.

وهذه المشيخة الحافلة لنجم الدين الطوفي، مع ما عُرِفَ به من الذكاء، وقوة الحافظة، والانصراف إلى القراءة، والرغبة في العلم ـ فقد ذكر الكمال جعفر أنه كان كثيرَ المطالعة، قال: أظنه طالعَ أكثر كتب خزائن قوص[1] ـ وما شهد له به معاصروه، من أنه كان مقتصداً في لباسه وأحواله، متقلِّلاً من الدنيا، رَشَّحه في إقامته الطويلة بالقاهرة للإعادة بالمدرستين المنصوريّة والناصريّة في ولاية شيخه الحَارِثِيّ، وهيَّأ له أسبابَ التأليف والتصنيف، وقد نمَا هذا وازدهر أثناء مقامه بقُوصَ، فقد ذكر ابنُ رجب أنه صنف تصانيفَ كثيرة، ويُقال: إنَّ بقُوصَ خزانةَ كتب من تصانيفه، فإنه أقام بها مدة[2].

وقد وصل إلى علمنا من هذه الخزانة:

١ ـ إبطال التحسين والتقبيح، وقد ورد ذكره في كتابه هذا: «شرح مختصر الروضة»، وهل هو كتابه: درء القول القبيح في التحسين والتقبيح، الآتي ذكره أو هما كتابان؟

٢ ـ إزالة الإنكاد في مسألة كاد.

ذكره السُّيوطيّ، وحاجي خليفة، والخُوانْسارِيّ. وهو عند السيوطي والخوانساري:

---

(١) الدرر الكامنة ٢/٢٥٠.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة ٢/٣٦٧.

«إزالة الإنكار في مسألة كاد»، وعند حاجي خليفة: «إزالة الإنكار في مسألة الإبكار» وكل ذلك تحريف وتصحيف.

٣ ـ الإشارات الإلهية والمباحث الأصولية، في التفسير.

ذكره البغداديّ في إيضاح المكنون، وبروكلمان، وذكر أن منه نسخة في: دامادزاده برقم ٣٠، وراغب باشا برقم ٢٣، والإسكوريال برقم ٣٧٢، ودار الكتب المصرية (فهرس الدار ـ الطبعة الثانية ١/ ٣٢). وهو برقم ٦٨٧ تفسير، ومنه نسخة أخرى بالدار برقم ٣٥١ تفسير تيمور.

٤ ـ الإكسير في قواعد التفسير.

ذكره العليمي، وحاجي خليفة، وابن العماد الحنبليّ. ومنه نسخة في معهد المخطوطات العربية برقم ٢٧ تفسير، مصورة عن مكتبة قره جلبيّ رقم ٣.

٥ ـ الانتصارات الإسلامية في دفع شُبَه النصرانية.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وحاجي خليفة، وذكره بروكلمان باسم: الانتصارات (الانفصالات) الإسلامية وكشف شبه النصرانية، وذكر أن منه نسخة في مكتبة كوبريلي برقم ٧٩٥ «أ»، وأخرى في مكتبة شهيد علي برقم ٢٣١٥ (٣).

٦ ـ إيضاح البيان عن معنى أُمِّ القرآن.

ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة ببرلين برقم ٩٤٠.

٧ ـ الباهر في أحكام الباطن والظاهر.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وحاجي خليفة، وجاء في «الأنس الجليل» بعد ذكره: «يرد على الإيجادية» تصحيف، وهو يعني: «الاتحادية»، ويأتي كتابه «رد على الاتحادية».

٨ ـ الآداب الشرعية، وقد ورد ذكره في كتابه هذا: «شرح مختصر الروضة».

٩ ـ بغية السائل في أمهات المسائل.

ذكرهُ ابنُ رجب، والعليمي، وقالا: إنه في أصول الدين. وذكره حاجي خليفة، وقال: إنه في الطب.

١٠ ـ بغية الواصل إلى معرفة الفواصل.

ذكره ابن رجب، والسيوطي[١]، وسماه «فواصل الآيات»، والعليمي، وحاجي

---

(١) الإتقان ١/ ٣٤.

خليفة، وابن العماد الحنبلي. وقد ورد ذكره في كتابه هذا.

البلبل، في أصول الفقه = مختصر الروضة.

وذكره الدكتور مصطفى زيد باسم: «البلبل في أصول مذهب ابن حنبل»، وذكر أن منه نسخة على فيلم بمعهد المخطوطات العربية[1]. وذكر الأستاذ خير الدين الزركلي أنه اختصر به «روضة الناظر وجنة المناظر»، لابن قدامة، وأنه رأى تصوير نسخة منه في المكتبة السعودية بالرياض، ورقمها ٩٣/ ٨٦[2].

١١ ـ تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وتحرَّف في كتابه إلى «أصل الأدب»، وحاجي خليفة.

١٢ ـ تعاليق على الأناجيل وتناقضها.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وبروكلمان، وهو عنده: «تعليق على الأناجيل الأربعة»، وذكر أن منه نسخة بمكتبة كوبريلي رقم ٧٩٥.

١٣ ـ تعاليق على الرد على جماعة من النصارى.

ذكره ابن رجب، والعليمي.

١٤ ـ تفسير سورة ق.

ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة في برلين برقم ٩٥٦.

١٥ ـ تفسير سورة النبأ.

ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة في برلين برقم ٩٦٤.

١٦ ـ جدل القرآن.

ذكره السيوطي في «الإتقان» ٤/ ٦٠، في النوع الثامن والستين في جدل القرآن، حيث قال: «أفرده بالتصنيف نجم الدين الطوفي».

وانظر ما يأتي باسم: «مصنف في الجدل».

١٧ ـ حلال العقد في بيان أحكام المعتقد.

ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة في برلين برقم ١٧٩٥.

---

(١) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي صفحة ٩٥ وحاشيتها، وليس في فهرست المخطوطات المصور المطبوع.

(٢) الأعلام ١٠/ ١٠١

١٨ ـ درء العقول.

ذكره البغدادي، في «إيضاح المكنون».

١٩ ـ درء القول القبيح في التحسين والتقبيح.

ذكره ابن رجب، والعليمي.

٢٠ ـ دفع التعارض عما يوهم التناقض، في الكتاب والسنَّة.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وحاجي خليفة.

٢١ ـ دفع الملام عن أهل المنطق والكلام.

ذكره نجم الدين الطوفي، في كتابه «الإشارات الإلٰهية».

٢٢ ـ الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وحاجي خليفة.

٢٣ ـ الرحيق السلسل في الأدب المسلسل.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وورد في كتابه «الرحيق المسلسل..»، وحاجي خليفة.

٢٤ ـ رد على الاتحادية.

هكذا ورد عند ابن رجب، ولعله متصل بما سبقه، وهو قوله: «الباهر في أحكام الباطن والظاهر».

٢٥ ـ الرسالة العلوية في قواعد العربية.

ذكرها ابنُ رجب، والعليمي، وهي عندهما: «في القواعد العربية»، وحاجي خليفة.

٢٦ ـ الرياض النواضر في الأشباه والنظائر، في الفقه.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وابن العماد الحنبلي.

٢٧ ـ شرح الأربعين النووية.

ذكره ابن رجب، وابن حجر، والسيوطي، والعليمي، وحاجي خليفة، والخوانساري، ومنه نسختان في دار الكتب المصرية برقم ٣٢٨، ٤٤٦ حديث تيمور.

٢٨ ـ شرح مختصر التبريزي.

ومختصر التبريزي في فروع الشافعية، لأمين الدين مُظَفَّر بن أحمد التِّبْرِيزيّ،

المتوفى سنة ٦٢١هـ ، لخَّصه من «الوجيز» .
ذكره ابن رجب، وابن حَجَر، والسيوطي ، وحاجي خليفة ، والخوانساري ، وذكره أيضاً العليمي ، وسقط من النسخة كلمة «شرح» فجاء ذكره عنده باسم : «مختصر التبريزي» .
٢٩ ـ شرح قصيدة في العقيدة .
ذكره ابن رجب، والعليمي ، وزاد : «الكبرى» .
٣٠ ـ شرح مختصر الروضة .
و«مختصر الروضة»، لنجم الدين الطوفي أيضاً، وذكر ابن حجر أنه اختصر «روضة الموفق» في الأصول على طريقة ابن الحاجب، وشرحه شرحاً حسناً .
والروضة لمُوفَّق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجَمَّاعِيلِيّ المقدسِيّ ثم الدمشقيّ الحنبليّ ، المتوفى سنة ٦٢٠هـ .
وذكر شرحَه لمختصر الروضة الذهبيُّ ، واليافعيُّ ، وابنُ رجب، وابنُ حجر، والسيوطي ، والعليمي ، وحاجي خليفة ، والخوانساري ، وبروكلمان .
وذكر ابن رجب، والعليمي ، أن الشرح في ثلاث مجلدات .
ووهم حاجي خليفة فذكر في كلامه على «روضة الطالبين وعمدة المتقين» لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النَّوَوِيّ المتوفى سنة ٦٧٦هـ ، أنَّ لنجم الدين سليمان بن عبد القويّ الحنبلي المتوفى سنة ٧١٠ مختصر الروضة أيضاً وشرحها[1]، وسبق له أن ذكر نحواً من ذلك عند كلامه على «الروض»، فقال : مختصر الروضة في الفروع للنووي ، وهو لشرف الدين إسماعيل بن أبي بكر المعروف بابن المُقْرىء اليمنيّ الشافعيّ ، المتوفى سنة ٨٣٧ . ثم قال بعد ذكْر اختصار ابن حَجَر له وشَرْحِه إيَّاه : وشرحه نجم الدين سليمان بن عبد القوي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٠[2].
وهو كلام لا يستقيم صدره مع عجزه، فأين نجم الدين الطوفي المتوفى سنة ٧١٠، كما يقول، من ابن المقرىء المتوفى سنة ٨٣٧، حتى يشرح كتابه؟

(١) كشف الظنون ٩٢٩، ٩٣٠.
(٢) كشف الظنون ٩١٩.

٣١ ـ شرح مقامات الحريري.
و«المقامات» لأبي محمد القاسم بن علي الحَريريّ، المتوفى سنة ٥١٦هـ.
ذكره ابن رجب، وابنُ حجر، والسيوطي، والعليمي، وحاجي خليفة، وابن العماد الحنبلي، وذكر ابن رجب أنه في مجلدين، وذكر العليمي، وابن العماد أنه في مجلدات.
٣٢ ـ شرح نصف مختصر الخِرَقِيّ، في الفقه.
والمختصر في فروع الحنبليَّة، لأبي القاسم عمر بن الحسين الخِرَقِيّ الحنبليّ، المتوفى سنة ٣٣٤.
ذكر الشرح ابن رجب، والعليمي.
٣٣ ـ الشعار المختار على مختار الأشعار.
ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة في العمومية بإستانبول برقم ٢٣٢.
٣٤ ـ الصَّعْقة الغضبيّة في الرد على منكر العربية.
ذكره البغداديّ في «إيضاح المكنون» باسم: «الصعقة الأدبية»، وبروكلمان، وذكر أن منه نسخة في دار الكتب المصرية، برقم ٢٢٨ مجاميع ، وانظر فهرس الدار (الطبعة الأولى) ٧/ ٢٧٥.
٣٥ ـ العذاب الواصب على أرواح النواصب.
ذكره ابنُ رجب، وابنُ حجر، وابنُ العماد، وورد في كتابه خطأً: «العذاط على أرواح النواصب»، والبغدادي في «إيضاح المكنون»، وقال: يقال إنه حُبِس وطيف به لأجل ذلك.
٣٦ ـ غفلة المجتاز في الحقيقة والمجاز.
ذكره ابن رجب، وتصحف في كتابه إلى «غفلة المجتاز في علم الحقيقة والمجاز»، والعليمي، وتحرف في كتابه إلى: «عناية المجتاز في علم الحقيقة والمجاز»، وحاجي خليفة.
٣٧ ـ فواصل الآيات.
ذكره السيوطي في «الإتقان» ١/ ٣٤، وحاجي خليفة.
٣٨ ـ قدوة المهتدين إلى مقاصد الدين.
ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة في برلين، برقم ١٧٩٥.

٣٩ ـ قصيدة في العقيدة.
ذكرها ابن رجب باسم: «قصيدة في العقيدة وشرحها»، والعليمي باسم: «قصيدة في العقيدة الكبرى وشرحها»، وحاجي خليفة باسم: «قصيدة» فحسب.

٤٠ ـ القواعد الصغرى.
ذكره العليمي.

٤١ ـ القواعد الكبرى.
ذكره العليمي، وحاجي خليفة، وذكر أنه في فروع الحنابلة.

٤٢ ـ كتاب عن القرآن.
ذكره بروكلمان، وذكر أن منه نسخة في برلين ٤٣٦.
ولعله «الإكسير» السابق.

٤٣ ـ مختصر الترمذي.
وقد ورد ذكره في كتابه هذا، ذكره ابن حجر، والسيوطي، وحاجي خليفة، وسماه: «مختصر الجامع الصحيح للترمذي»، والخوانساري، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية، برقم ٤٨٧ حديث.

٤٤ ـ مختصر الحاصل.
و«الحاصل» مختصر «المحصول» في أصول الفقه، و«المحصول» لفخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـ، و«الحاصل» لتاج الدين محمد بن حسين الأُرْمَوِيّ، المتوفى سنة ٦٥٦.
ذكر «مختصر الحاصل» ابن رجب، والعليمي.
مختصر الخرقي = شرح نصف مختصر الخرقي.

٤٥ ـ مختصر الروضة.
أي: «روضة الناظر وجنة المناظر»، لابن قدامة، التي سبق الحديث عنها في «شرح مختصر الروضة»، كما سبق تسمية المختصر بـ «البلبل»، وذُكِر نسخة معهد المخطوطات.
ذكره ابنُ رجب، وابنُ حجر، وقال: واختصر روضة الموفق في الأصول على طريقة ابن الحاجب، حتى إنه استعمل أكثر ألفاظ المختصر. وذكره السيوطي

والعليمي، وحاجي خليفة، ووهم فظن أنه مختصر «روضة الطالبين» للنووي[1]، وذكره الخوانساري، وبروكلمان، وقال: انظر مكتبة داماد عمومية برقم ٥٩ (٨٠/ ١).

٤٦ ـ مختصر العالمين.

ذكره ابن رجب باسم: «مختصر المعالين»، والعليمي، وقال ابن رجب والعليمي: جزء فيه أن الفاتحة متضمنة لجميع القرآن.

وانظر ما تقدم باسم: «إيضاح البيان عن معنى أم القرآن».

٤٧ ـ مختصر المحصول.

و«المحصول» في أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وحاجي خليفة، وورد لقب الطوفي فيه خطأ: «محيي الدين».

٤٨ ـ مصنف في الجدل.

ذكره ابن رجب، والعليمي.

وانظر ما تقدم باسم: «جدل القرآن».

٤٩ ـ مصنف آخر صغير (في الجدل).

ذكره ابن رجب، والعليمي.

٥٠ ـ معراج الوصول إلى علم الأصول.

ذكره ابن رجب، والعليمي، وهو في كتابه: «معراج الأصول إلى علم الأصول في أصول الفقه»، وحاجي خليفة، وهو في كتابه: «معراج الوصول في علم الأصول» وبروكلمان، وسماه: «المعراج» فحسب، وذكر أن منه نسخة في المكتبة السليمَانية برقم ٧٩٢.

٥١ ـ مقدمة في علم الفرائض.

ذكرها ابن رجب، والعليمي.

---

(١) انظر كشف الظنون ٩٣٠.

٥٢ ـ موائد الحَيْس في شعر امرئ القيس.
ذكره ابنُ رجب، والعليمي، وحاجي خليفة، وبروكلمان باسم: «موائد الحيس في فوائد امرئ القيس»، وذكر أن منه نسخة في العمومية بإستانبول برقم ٤٣٢، ٤٩٠.

٥٣ ـ النور الوهاج في الإسراء والمعراج.
ذكره البغدادي في «إيضاح المكنون»، وجعل نسبة المؤلف «الطوخي» تحريف فإنه قال: «صاحب درء العقول»، ودرء العقول للطوفي، تقدم.

هذه هي مكتبة نجم الدين الطوفي التي وصلت أسماؤها إلينا، وذكر ابن حجر أن له تصنيفاً ألفه عندما نزل على بعض النصارى بقوص، وأنهم أنكروا عليه منه ألفاظاً.

كما ذكر ابن رجب، ونقل عنه العليمي، أنه اختصر كثيراً من كتب الأصول، ومن كتب الحديث أيضاً، ولم يكن له في الحديث يَدٌ، ففي كلامه فيه تخبيط كثير.

وتدل مكتبة الطوفي على تنوع معارفه، فقد ألف كتباً كثيرة في علوم القرآن والحديث، كما أن الفقه وأصولَه شغلا مكانة كبيرة في قائمة مؤلفاته، ولم يلفته هذا عن التأليف في اللغة والأدب، وغيرها من العلوم والفنون.

ويدل على مكانته العلمية ما نقله ابنُ رجب عن تاج الدين أحمد بن مكتوم القيسي، حيث قال: «وكان يشارك في علوم، ويرجع إلى ذكاء وتحقيق وسكون نفس، إلا أنه كان قليلَ النقل والحفظ، وخصوصاً للنحو، على مشاركة فيه»، وما يصفه به ابنُ مكتوم من أنه كان قليل النقل والحفظ خصوصاً للنحو، يذكر الصفديُّ خلافه، فيمَا نقله عنه السيوطي، حيث يقول: «كان فقيهاً، شاعراً أديباً، فاضلاً، قيِّماً بالنحو واللغة والتاريخ، مشاركاً في الأصول». كما يذكر ابن حجر خلافه، حيث يصفه بأنه كان «قوي الحافظة، شديدَ الذكاء».

ووصَفه من تَرْجم له بأنه: «الفقيه، الأصولي، المتفنِّن»، وأضافوا له صفة «الشاعر». وذكر ابن حجر أن له قصيدةً في المولد النبوي، مطلعها:

إن ساعدَتْك سَوابقُ الأقدارِ ... فأَنِخْ مَطِيَّك في حِمَى المُخْتارِ

كما ذكر من شعره في ذمِّ دمشق:

قومٌ إذا دخل الغريبُ بأرْضِهم ... أضحَى يُفكِّر في بلادِ مُقامِ

بِثَقالةِ الأخْلاقِ منهم والهوَى والماءِ وهْيَ عناصرُ الأجْسام
ووُعورةِ الأرَضين فامْشِ وقَعْ ونَمْ كتَعَثُّرِ المُسْتعجِل التَّمْتَام[1]
بِجوارِ قاسِيُونَ هُمْ وكأنَّهم مِن جِرْمِه خُلِقُوا بغيرِ خصامِ

وأوَّل هذه القصيدة:

* جُدْ للمَشُوقِ ولو بطَيْفِ كلامِ *

وذكر ابن رجب، والعليمي، أن له قصيدةً طويلة في مدح الإمام أحمد، رضي الله تعالى عنه، وأورد منها العليمي البيتين التاليين:

ألذُّ منَ الصوتِ الرخيمِ إذا شَدا وأحسنُ من وَجهِ الحبيبِ إذا بَدا
ثَناءٌ على الحَبْرِ الهُمام ابن حنبلٍ إمامِ التُّقى مُحيي الشريعَة أحْمَدا

* * *

وقد اتُّهم نجم الدين الطوفي بالتشيّع، بل بالرفض، وأُظْهر من شِعره ما يدلُّ على ذلك. وقد وصفه الذهبيّ بـ «الشيعي»، وقال في «ذيل العبر»: «وكان على بدعته كثيرَ العلم، عاقلاً متديناً»، وعن الذهبيّ نقل اليافعي في «مرآة الجنان».

وقال الصفدي: «كان فقيهاً... شيعياً، يُظاهر بذلك، وُجِدَ بخطه هَجْوٌ في الشيخين، ففُوِّض أمرُه إلى بعض القضاة، وشُهِدَ عليه بالرفض، فضُرب ونُفِيَ إلى قُوص، فلم يُرَ منه بعد ذلك ما يَشِين، ولازم الاشتغال وقراءة الحديث»، نقل ذلك عنه السيوطي، في «بغية الوعاة»، والخوانساري، في «روضات الجنات».

وهذا الذي أجمله الصفدي، فصَّله ابن رجب، في نَقْله عن ابن مَكْتُوم قوله: «واشتهر عنه الرفض، والوقوع في أبي بكر وابنته عائشة، رضي الله عنهما، وفي غيرهما من جملة الصحابة، رضي الله عنهم، وظهر له في هذا المعنى أشعارٌ بخطه، نقلها عنه بعضُ من كان يصحبه، ويُظْهر موافقةً له، منها قوله:

كَمْ بَينْ مَن شُكَّ في خلافتِه وبَينْ مَن قِيلَ إنه اللهُ

فرُفع أمرُ ذلك إلى قاضي الحنابلة سعد الدين الحارثي، وقامت عليه بذلك البَيِّنةُ، فتقدَّم إلى بعض نوابه بضربه وتعزيره وإشهاره، وطِيف به، ونُودِيَ عليه بذلك،

(١) البيت مضطرب في النسخة، ولعل ما أثبته هو الصواب فيه.

وصُرف عن جميع ما كان بيده من المدارس، وحُبس أياماً ثم أُطْلِق، فخرج من حينه مسافراً، فبلغ قوص من صعيد مصر. .».

وقد شغلت هذه القضية ابنَ رجب، فزادها بياناً، حيث قال: «وكان مع ذلك كله شيعياً، منحرفاً في الاعتقاد عن السنة، حتى إنه قال عن نفسه:

حنبليٌّ رافضِيٌّ ظاهِري أَشْعريٌّ إنها إحْدَى الكُبَرْ»[1]

ووُجد له في الرفض قصائد، وهو يَلوحُ في كثيرٍ من تصانيفه، حتى إنه صنَّف كتاباً سماه «العذاب الواصب على أرواح النواصب».

وعندما ذكر البغدادي كتابه هذا قال: «يُقال: إنه حُبس وطِيف به لأجل ذلك».

ثم زاد ابنُ رجب: «ومن دسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين للنووي: اعلم أنَّ من أسباب الخلاف الواقع بينَ العلماء تعارضَ الروايات والنصوص، وبعضُ الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أن الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك الزمان فمنعهم من ذلك، وقال: لا أكتب مع القرآن غيرَه. مع عِلْمه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع». وقال: «قيِّدوا العلم بالكتابة». قالوا: فلو ترك الصحابة يُدَوِّنُ كلُّ واحد منهم ما روى عن النبيِّ ﷺ لانضبطت السنة، ولم يبقَ بين آخر الأمة وبينَ النبيِّ ﷺ في كل حديث إلا الصحابي الذي دَوَّن روايته، لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما».

قال ابن رجب: «فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضل الأمة، قصداً منه وتعمداً، ولقد كذب في ذلك وفجر. ثم إن تدوين السنة أكثر ما يفيد صحتها وتواترها، وقد صحَّت بحمد الله تعالى، وحصل العلمُ بكثير من الأحاديث الصحيحة المتفق عليها ـ أو أكثرها ـ لأهل الحديث العارفين من طرق كثيرة، دونَ من أعمى الله بصيرتَه، لاشتغاله بشُبَهِ أهل البدع والضلال، والاختلاف لم يقع لعدم تواترها، بل وقع من تفاوت فهم معانيها، وهذا أمر موجود، سواء دونت وتواترت أم لا، وفي كلامه إشارة إلى أن حقها اختلط بباطلها، وهذا جهل عظيم».

---

(١) هذه هي رواية البيت عند ابن حجر، في الدرر الكامنة ٢/٢٥١، ورواية ذيل طبقات الحنابلة للبيت مضطربة:

حنبلي رافضي أشعري هذه إحدى العبر

ونقل ابن حجر، عن الكمال جعفر ـ قرأه بخطه ـ: «كان القاضي الحارثي يكرمه ويبجله ونزَّله في دروس، ثم وقع بينهما كلام في الدرس، فقام عليه ابن القاضي، وفوضوا أمره إلى بعض النواب، فشهدوا عليه بالرفض، فضُربَ، ثم قدم قوص، فصنف تصنيفاً أنْكَرتُ عليه فيه ألفاظاً فغيَّرها، ثم لم نَرَ منه بعدُ ولَا سمعنا شيئاً يَشِينُ، ولم يزل ملازماً للاشتغال، وقراءة الحديث والمطالعة، والتصنيف، وحضور الدروس معنا إلى حين سفره إلى الحجاز».

هذه هي النقول التي وردت عن اتهام الطوفي بالتشيع والرفض في مصادر ترجمته، ونظرة فاحصة إليها يتضح أن نجم الدين الطوفي كان قد احتل منزلة سامية بين علماء القاهرة، جعلت أستاذه سَعد الدين الحارثي يكرمه، وينزله في دروس، ويبدو أن الطوفي في هذه الفترة كان كثيرَ الهموم العلمية، تشغلُه مسائل لم يصل في دراستها إلى مرحلة النضج، ويُلْهِبُ الشك فكرَه في بعض الأمور، وكان يرى وقوف العلماء على أنماط ثابتة، ورسوم موروثة، فلا يُعجبه هذا. وهو ما يفسر ما وقع بينه وبينَ أستاذه الحارثي من كلام في الدروس، اقتضى أن يقومَ عليه ابن استاذه، واستطاع خصومُه أن يجمعوا من البيِّنات، مِن فَلَتات لسانه، وبعضِ شعره، وربمَا زادوا فيه إلى الحد الذي أدى إلى تعزيره وحبسه، والتشهير به، ثم نفيه، وقد ذكر ابن رجب عن المطري، حافظ المدينة ومؤرخها، أن الطوفي بعد سجنه نُفِيَ إلى الشام، فلم يمكنه الدخولُ إليها، لأنه كان قد هجا أهلَها وسبَّهم، فخشي منهم، فسار إلى دمياط، فأقام بها مدة، ثم توجَّه إلى الصعيد، إلا أن الدلائل كُلَّها تشير بعد ذلك إلى استقامة فكره، ونضوج علمه، فلم يَرَ منه الناسُ ولم يسمعوا ما يَشِين، كما تقدَّم نقلُه.

وأمَّا ما ذكر ابنُ رجب أنه من دسائسه الخبيثة، فليس فيه ما يقومُ دليلاً على اتهامه، وهو يحكي عن قوم رأيَهم في نتائج تأخُّر تدوين السنة، ولو كان رافضياً، لما تحدث عن رواية الصحابة لحديثِ رسول الله ﷺ، فالشيعةُ لا يُقرون من الحديث إلا ما جاء عن أئمتهم.

وأما قولُه عن اتهامه بالرفض: إنه يلوح في كثير من تصانيفه. فكلام بغير بينة، وقد عقد الدكتور مصطفى زيد فصلاً نفى فيه عن الطوفي تهمة التشيع، ودرس كتبه الموجودة، ونقل منها نصوصاً كثيرة تنفي عنه التشيع والرفض، بل تقول في الرافضة

أعْنَفَ مما يقول أعداؤهم(١).

ورغم ما تقدم من أن الطوفي استقام أمرُه حين وصل إلى قوص، ولم ير منه الناس أو يسمعوا ما يَشِين، إلا أن ابنَ رجب يرفض ذلك كلَّه، ويقول: «وقد ذكر بعضُ شيوخنا، عمن حدثه عن آخر، أنه أظهر التوبة وهو محبوس. وهذا من تَقِيَّتِهِ ونفاقه، فإنه في آخر عمره، لما جاور بالمدينة، كان يجتمع هو والسكاكيني شيخ الرافضة، ويصحبه، ونظم في ذلك ما يتضمن السب لأبي بكر الصديق رضي الله عنه».

وهكذا لا يصدق ابن رجب توبته، ويحملها على التَّقِيَّة، ويتهمه في صحبته للسكاكيني. والسكاكيني هذا: هو محمد بن أبي بكر بن أبي القاسم الهمذاني ثم الدمشقي، المتوفى سنة ٧٢١هـ، وقد قال في حقه الذهبيّ ـ وهو من هو بُغْضاً للرافضة ـ: «ومات شيخ الشيعة بدمشق وفاضلهم محمد..... في صفر عن ست وثمانين سنة، وكان لا يغلو ولا يسب معيناً، ولديه فضائل. روى عن ابن مسلمة، والعراقي، ومكي بن عَلّان. وتلا بالسبع، وله نظم كثير. وأخذ عن أبي صالح الحلبيّ الرافضي. وأخذه معه منصور صاحب المدينة، فأقام بها سنوات، وكان يتشَيَّعُ به سُنَّةٌ، ويَتَسَنَّنُ به رافِضَةٌ. وفيه اعتزال(٢)». فهل صُحْبَتُه لرجلٍ كهذا تنفي توبته واستقامته؟؟

والخوانساري الشيعي، حين ترجمه في «روضات الجنات» قال: «ولم نجد في تراجم الشيعة، ومعاجم الإمامية، ما يدل على كَوْنِ الرجل منهم، فضلاً عن كونه من جملة فقهائهم ومجتهديهم، ولو كان ما ذكره الصفدي في حقه صحيحاً لما خَفِيَ ذكرُه عن أهل الحق، ولمَا ناسب وصف الحافظ السيوطي إيَّاه بالحنبلية، مع أنها أبعدُ مذاهب العامة(٣) عن طريقة هذه الطائفة الخاصة، كما أشير إلى ذلك في ترجمة أحمد ابن حنبل، فليتأمل».

ولم أجد في كتابه هذا: «شرح مختصر الروضة» ما يؤيد صراحة تشيع الطوفي، بل وجدت أنه يترضى عن الصحابة رضوان الله عليهم وبخاصة الشيخين، ويصرح في أماكن باعتقاده بمَا يعتقده أهل السنة

(١) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، صفحات ٧٤ ـ ٨٨.
(٢) من ذيول العبر ١١٧.
(٣) يعني الشيعة بالعامة: أهل السنة.

والجماعة، ويرد على الشيعة وآرائهم، ويُبين أن الحق بخلافها.

ويستعمل في بعض العبارات ما يستعمله الذين عندهم ميول صوفية، مما يبعد كونه شيعياً، فالشيعة لا ينحون ذلك المنحى.

إلا في مواضع ثلاثة من كتابه هذا قد يفهم منها ميوله للتشيع، ولكن الأمر غيرُ صريح، وقد علقت عليها في مواضعها، وهي:

١ ـ كلامه على المغيرة بن شعبة رضي الله عنه ٢/١٣٠، واستنتاجه أن أبا بكر رضي الله عنه توقف في خبره، وأنه تفرس فيه نوع ضعف أو تهمة. كما أنه يلاحظ أن الطوفي لا يترضى عن المغيرة رضي الله عنه عند ذكره، وقد أفاض فيمّا قيل عنه، ونقله من مصدر غير موثوق، وذلك من ٢/١٦٩ ـ ١٧٣.

٢ ـ كلامه على إجماع أهل البيت والاعتداد به من ص ١٨٢٦ إلى ١٨٤٤ من المنسوخ وقد توسع في ذكر أدلة الشيعة ومناقشتها، وإجاباتهم على الأسئلة الموجهة إليهم، وقواها في بعض الأماكن، ولكنه لم يظهر منه بشكل واضح ترجيحه للاعتداد بإجماع أهل البيت.

٣ ـ كلامه على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ص ٢٠٨٤، وأنها تمت من باب القياس على الإمامة في الصلاة، لا بالنص عليها، وتجويزه ـ الطوفي ـ أنه كشف للنبيّ ـ صلّى الله عليه وسلم ـ بوحي أو إلهام أن الخليفة بعده أبو بكر وعمر رضي الله عنهما بحكم المقدور السابق، وأنه لم يوص بالتغيير عليهما لذلك، ولا يلزم من ذلك رضاه... إلخ.

وهذا كلام غير صحيح، ولا يستقيم مع القول الحق في ذلك، وقد علقت عليه في مكانه.

ومن قوص اتجه نجم الدين الطوفي إلى الحجاز، فحج إلى بيت الله الحرام في أواخر سنة أربع عشرة، وجاور سنة خمس عشرة، ثم حج، ونزل إلى الشام إلى الأرض المقدسة، وأقام بمدينة سيدنا الخليل عليه الصلاة والسلام، وتوفي بها في شهر رجب سنة ست عشرة[١] وسبعمائة.

---

(١) في النسخة المطبوعة من الأصل حصل خطأ، سنة عشرة.

كذا ذكر ابن رجب، وابن حجر، والعليمي، ومِنْ قبلهم أرخ الذهبيّ وفاتَه في رجب سنة ست عشرة وسبعمائة، وعنه نقل اليافعي، وابن العماد، أما السيوطي، فقد ذكر في «بغية الوعاة»، أنه مات في رجب سنة عشر وسبعمائة، وبخط ابن مكتوم: سنة احدى عشرة. وعنه نقل الخوانساري، في «روضات الجنات»، وذكر حاجي خليفة في المواضع التي ذكر فيها كتبه أن وفاته كانت سنة عشر وسبعمائة، وكذلك فعل البغدادي في «إيضاح المكنون» عند ذكره كتابه «الإشارات الإلٰهية»، وكتابه «العذاب الواصب»، وجعل وفاته سنة ست عشرة وسبعمائة، عند ذكره كتابه «درء العقول»، وكتابه «الصعقة الغضبية» الذي سماه «الصعقة الأدبية».

وما ذكره الذهبيّ، واليافعي، وابن رجب، والعليمي، وابن العماد، من أنه توفي في شهر رجب سنة ست عشرة وسبعمائة هو المعتمد، فقد ذكر في آخر كتابه «الإشارات الإلٰهية» أنه فرغ منه يوم الخميس الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخرة سنة ست عشرة وسبعمائة، ببيت المقدس[1].

---

(١) انظر المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ٦٩.

كتاب
شرح مختصر الروضة

سبق ذكر كتابي الطوفي: مختصر الروضة، وشرح المختصر، وذلك أثناء سرد مؤلفات الطوفي في ترجمته من هذه المقدمة، وفي هذه السطور نلقي بعض الضوء على هذا الكتاب من خلال قراءته، وتتبع أبوابه وفصوله، ومعرفة الطريقة التي سار عليها المؤلف، والمصادر التي اعتمدها.

وقد ألف الطوفي كتابه هذا في سنة ثَمَان وسبعمائة للهجرة، حيث ذكر ذلك في ص ٢١٨ فقال: «وقع النزاع بينَ بعض الفقهاء في سنتنا هذه ـ وهي سنة ثمان وسبعمائة للهجرة المحمدية صلوات الله على منشئها ـ في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا»؟.

والطوفي ـ رحمه الله ـ حنبلي كما هو معروف، ومؤلفاته وآراؤه ظاهر فيها مذهبه الحنبلي، سواء أكان ذلك في الأصول أم في الفروع، ولكن الذي يطالع كتابه هذا: «شرح مختصر الروضة» سيجد أن الكتاب موسوعة علمية، وأن صاحبه ذو باع طويل في مُخْتَلفِ الفنـون، الأصـول والفـروع، والعقـائـد، واللغـة العـربية، والتفسير والحديث، والجدل، وغير ذلك من فروع الثقافة الإسلامية.

فالكتـاب لم يقتصِـرْ على الأصول لدى الحنابلة، بل تجاوز ذلك إلى دراسة الأصول عامة، وإلى مجالات تطبيقية في الفروع، وإلى فوائد في مختلف المعارف، وفيمَا يلي سأوجز أهم مزايا هذا الكتاب:

١ ـ شمول الكتاب واستقصاؤه، فقد حوى جميعَ أبواب الأصول ومسائله المتعارف عليها، وشرحها شرحاً وافياً، يذكر المسألة ويحررها، والأقوالَ فيها، ووجهة كل قول، ومناقشة الأقوال والأدلة، ثم يُرجح ما يراه راجحاً، كل ذلك بأدب العلماء وأخلاق المنصفين، يوضح ما لكل قول وما عليه، ويرجع إلى الكتب المعتمدة في

المذاهب والأقوال، وعندما يعوزه النظر يعترف بالقصور، ويترك للباحثين والعلماء ممن سيأتي بعده النظر في المسألة، وتحقيقها.

٢ ـ امتاز عن غيره من كتب الأصول التي اعتاد مؤلفوها تعقيدَ العبارات، واختيارَ الأساليب الصعبة، أو التراكيب المنطقية، امتاز هذا الكتاب بوضوح عبارته، وبسهولة تراكيبه وابتعاده عن الغموض واللبس، حتى إن الإنسان وهو يقرأ فيه لا يصيبه الملل، ولا يصعُب عليه فكُّ العبارة، أو حل المسألة، وهذه ميزة مهمة، والدارسون في هذا الوقت أحوج ما يكونون إليها حيث تقاصرت الهمم، وضعفت العزائم، واستعجل الناسُ النتائج، وبحثوا عن أقصر الطرق لطلب العلم.

٣ ـ رغم أن المؤلف رحمه الله سار في الترتيب والمناقشة على الطريقة التي سلكها الأصوليون قبله، إلا أنه أضاف إلى ذلك، ما يعتبر ثمرة علم الأصول، ألا وهو التطبيق، وإيرادُ الأمثلة، والاستدلالُ على المسائل بالنصوص من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وذكر خلاف العلماء في الفروع، وأدلتهم.

وهذا ـ وإن كان موجوداً لدى بعض الأصوليين ـ إلا أنه في هذا المؤلف سمة بارزة.

ولا يترك المؤلف القارىء دونَ ترجيح، واختيار، وذكرٍ للقول الصحيح في نظره، ومن مزاياه تخريج كثيرٍ من الأحاديث والحكم عليها.

٤ ـ شخصية المؤلف رحمه الله ـ في الكتاب ـ شخصية واضحة ومستقلة، فمع أنه حنبلي، ويشرح مختصراً لأحد كتب الحنابلة، ومع رجوعه لكثير من كتب الحنابلة وغيرهم، مع ذلك كله، فله رأيه الخاص، وقد يعترض أحياناً على ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وعلى غيره من العلماء، وقد يضعف الأقوال، ويختار ما يراه قويًّا، ولكن ذلك كله ـ كما سبق ـ بتأدب مع مَنْ سبقه واعتراف لصاحب الفضل بفضله، واعتذارٍ أحياناً إذا وجد مخرجاً لصاحب القول المرجوح، فكونه حنبليًّا لا يحجب عنه اختيار أقوال من مذاهب أخرى، وترجيحها.

٥ ـ لعلّي لا أبالغ إذا قلت: إن هذا الكتاب كُتِبَ بلغة أديب بارع، وعالم متمكن من اللغة العربية، مفرداتها، وأساليبها، وشواهدها، ومراجعها. فتمر بالقارىء مناسبات ينسى أنه يقرأ في كتاب أصول، ويظن أنه يقرأ في كتاب أدب، ولأديب ضليع في اللغة وآدابها، أو في كتاب من كتب النحو واللغة، وهذا يدل على ثقافة

المؤلف وسَعَةِ اطلاعه، وتَمكّنه من اللغة العربية.

وما أحوجَنا لاستثمار اللغة العربية وآدابها، وأساليبها في كتبنا العلمية، حتى يسهل على القارىء الكتاب، ويرقى أسلوبه وتقوى لغته.

٦ ـ كما قلت سابقاً: إن الكتاب موسوعة علمية، ولذلك نرى كثيراً من الفوائد والنقول والمسائل ليست من علم الأصول، ولكن المؤلف يوردها لأدنى مناسبة، وقد يستطرِدُ، فيخرج عن الموضوع، ولكنه خروج محبب، إذ يجد الإنسان من الشوارد والفرائد فيه ما لا يجده في غيره.

وهذه من مزايا مؤلفاتنا القديمة، حيث كان العلماء يجمعون العديدَ من التخصصات، ولا يعتبرون الإنسانَ عالماً ما لم يتمكن من كثير من العلوم والمعارف، ومن هنا فإن العلوم الإسلامية، سواء منها ما يتصل بعلوم الشريعة، أم اللغة العربية، أم التاريخ كلها وحدة لا تتجزأ.

ويوم أن سلك الناسُ في دراساتهم مسلك التجزئة، قلَّ استثمار العلوم فيما ينفعُ الناس، وأصبح الإنسانُ يأخذ العلم لذات العلم، دونَ أن يستفيدَ منه الاستفادة التي كان أسلافنا يستفيدونها من ثقافتهم المترابطة في حَلِّ مشكلات المجتمع، والاجتهاد في الاستنباط فيمَا يجد من المسائل، وفي جعل علوم اللغة العربية في خدمة علوم الشريعة، ولفهم كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة رسوله ﷺ.

٧ ـ وقد أدرك علماء الأصول قيمةَ هٰذا الكتاب، فاستفادوا منه، وبَنَوْا عليه، ورجعوا إليه في كثير من دراساتهم وأبحاثهم، سواء أكانوا من الحنابلة أم من غيرهم.

يقول ابنُ بدران رحمه الله في كتابه «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» مبيناً قيمة «شرح مختصر الروضة»: «وقد شرحه مؤلفه في مجلدين حقق فيهما فنَّ الأصول، وأبان فيه عن باعٍ واسعٍ في هذا الفن واطلاعٍ وافرٍ، وبالجملة، فهو أحسنُ ما صنف في هذا الفَن، وأجمعه وأنفعه، مع سهولَة العبارة، وسبكها في قالب يدخل القلوب بلا استئذان». وكفى بهذا العالم الفاضل شاهداً على قيمة هذا الشرح.

مصادر الكتاب:

تدل كثرةُ الكتب التي ورد ذكرُها في هذا الشرح على طول باع الطوفي في العلم، وسَعَةِ اطلاعه على كتب العلماء ممن سبقه أو عاصره، وعدم اقتصاره على مذهب واحد، بل إنه في مطالعاته وقراءاته لم يقتصر على مذاهبِ أهل السنة، بل ذكر آراء لطوائف وفرقٍ أخرى، وناقشها، ورجع إلى كتب أصحابها، وتجاوز ذلك إلى بعض كتب أصحاب الديانات الأخرى من غير المسلمين، وتحدَّث عنها.

وهو وإن كان يؤلف في الأصول إلا أن مصادره متعددة في فروع الثقافة الإسلامية، فقد رجع إلى أكثر كتب الأصول وأشهرها وأوثقها، ورجع إلى كتب القواعد الفقهية، وكتب الفقه والخلاف والمنطق، وامتاز كتابه بكثرة رجوعه إلى كتب اللغة العربية، والتفسير والحديث، وما أكثر ما يُشيرُ إلى كتبٍ مستقلة في مسائلَ مفردة لا يجدُ الإنسانُ لها ذكراً في أماكن أخرى، وفي كتابه هذا يشير إلى عددٍ لا بأس به من الكتب التي ألّفها، وأفردها بمسائل خاصة، أو حقق فيها بعضَ المسائل مما ورد أثناءَ سرد مؤلفاته.

كما أنه يشير إلى شيوخه الذين تلقى العلمَ عنهم، وذلك عند ذكره لتحقيق بعضِ المسائل الواردة في كتابه.

ومِن أهم علماء الحنابلة الذين نقل عنهم، ورجع إلى مؤلفاتهم في هذا الكتاب:

القاضي أبو يعلى في «العدة».

ابن عقيل في «الواضح».

ابن قدامة في «الروضة».

ابن البنا في «شرح الخرقي».

ومن علماء الأصول عامة: الآمدي، وابن الحاجب، والغزالي، والرازي والنيلي، والقرافي، وابن عبد السلام، وابن حزم، والزنجاني، والشيرازي، وأبو الحسين البصري، والحواري، وغيرهم الكثير.

ومن علماء اللغة العربية: ابنُ قتيبة، والمبرّد، وابنُ فارس، والثعالبيّ، وابنُ الجواليقي، وابن جني، وابن هشام، والجوهري، وابن معطي، والأزهري، وغيرهم كثير.

ويرجع الطوفي في كتابه أيضاً إلى مؤلفات الخطيب البغدادي، وإلى مؤلفات

النووي، والقاضي عبد الوهّاب، والباجي، والإسفراييني، وابن إسحاق، وغيرهم من مختلِف المذاهب.

ونقل فيمَا يلي هذا النص للمؤلف نفسه، جاء في نهاية كتابه هذا، يوضح فيه مصادره التي رجع إليها، ويوضح فيه قيمة هذا الكتاب، وما يمتاز به. قال رحمه الله:

«وقد انتهى ما تهيأ إلحاقه بالمختصر من الترجيح، وقد تضمن ذلك فوائد كثيرة جمة يليق بالفاضل أن لا يُهمِلَها، وكذلك الشرح جميعه من أوله إلى آخره يتضمن فوائدَ ومباحث لا تُوجَد إلا فيه، تنبهتُ عليها بالفكرة والنظر في كلام الفضلاء، وأنا ذاكر لك إن شاء الله عزّ وجلّ مادة هذا الشرح، لتكون على بصيرة مما تجد فيه وثقة، بحيث إن أردت الوقوفَ على أصل شيء منه ومن أين نقل عرفت مادته.

فاعلم أن مادته وهي الكتب التي جمع منها هي: «الروضة» للشيخ أبي محمد التي هي أصل «المختصر». و أصل «الروضة»، وهو «المستصفى». و «منتهى السول» للشيخ سيف الدين الآمدي. و «التنقيح» وشرحه للشيخ شهاب الدين القرافي، ووقع في أوائله مراجعة لأوائل «المحصول» للإمام فخر الدين. وأوائل «العدة» للقاضي أبي يعلى. وفي آخره، خصوصاً القياس، والأسئلة الواردة عليه مطالعة لـ «شرح جدل الشريف المراغي» للنيلي، و «الجدل» للشيخ سيف الدين الآمدي، و «المقترح» للبزدوي، و «نهاية الجدل» و «لباب القياس» للشيخ رشيد الدين الحواري.

ووقع فيه فوائدُ من كتب أُخر كثيرة، لكن لم يقع من كل منها ما يستحق أن يذكر لأجله، وذكرها يطول. فما كان في هذا الشرح مما يستغرب، ولم يُوجد في الكتب المسماة، فهو إما في الكتب التي لم تسم، أو مما قلتُه أنا، وقد افتتحتُ أكثر ذلك بـ «قلت» تَمييزاً للمقول من المنقول. وقد أوضحتُ ذلك كله بمَا اتضح لي من حججه، مع اجتهادي في تحقيق معانيه وتلخيصها، وإيضاح مباني ألفاظه وتخليصها، وتَمثيل ما أمكن ذكر مثاله تسهيلاً لفهمه على الناظر، ولم أعزُ إلى أحد من العلماء شيئاً إلا بعدَ تحقيقه بمشاهدته في موضعه، أو سؤال من أثق به، إلا ما قد ربمَا يندر، مما الاحترازُ عنه متعذر. وأنا أعوذُ بالله من غمز الغامز، ولمز اللامز، وعيب العائب، الغافل عما فيه من المعايب، الظان بجهله أو تجاهله عصمة الإنسان من الخطأ والنسيان، وإنما الإنسان للوهم كالغرض للسهم. ومن نظر في كلام

الفضلاء من المتأخرين والقدماء، وما وقع في آثارهم العلمية من الخلل والنقص، وما أبداه بعضُهم من كلام بعض، مهد العذرَ لمن بعدهم في الخطأ والزلل، وإنما يفعل ذلك من في فضله كمل، لا جاهل يهمل في تحصيل الفضائل، ويشري نفسه لنقص الأفاضل. ثم إني أسأل الله الكريم أن يجعل سعيي مقرباً إليه، ومزدلفاً لديه، وذخراً في المعاد، وشاهداً مزكياً يومَ الأشهاد، وأن لا يجعلني كالفتيلة تحرقُ نفسها، وتُضيء لغيرها، أو من الذين ضلَّ سعيُهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يُحسنون صنعاً، بمنّه وكرمه. إنه هو الجواد الكريم. والحمدُ لله ربّ العالمين، وصلواته على سيّدنا محمد وآله أجمعين، وحسبنا الله ونعم الوكيل».

نسخ الكتاب الخطية

لقد اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على:

١ ـ نسخـة كُتِبَتْ بقلم النستعليق، علقها لنفسه أحمدُ بنُ عبد الله العكري نسباً، الحنبلي مذهباً، ووافق الفراغُ منه نهارَ الخميس سلخ شهر رمضان المعظم قدرُه من شهور سنة سبعين وثمانمائة، وتقع في (٢٨٥) ورقة، ومسطرتها (٢٩) سطراً. وهي نسخة كاملة.

كتب على صفحة العنوان منها: «كتاب شرح مختصر الروضة في الأصول للشيخ العلامة علم الدين (كذا) سليمان بن عبد القوي الطوفي»، وعليها تملك بقي منه: «سنة ١٠٨٣ ملكه من فضل ربه القادر. . . عبد القادر. . . الحنبلي، عفي عنه». وتمَلُّك آخر نصه: «ملكه من فضل ربه عبد الكريم الجراعي، في شهر ربيع الآخر سنة ١١٣٥». وفي صدر صفحة العنوان نقل ترجمة الطوفي من «المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد» للعلامة برهان الدين إبراهيم بن مفلح، صاحب «المبدع» في فقه الحنابلة. ثم ملحوظة إلى يمين الصفحة: «بسطت ترجمته في آخر الكتاب»، ثم في النصف الثاني من الصفحة تحت العنوان نقل فصل مِن رسالة السمرقندي في آداب البحث، وتحته نقل آخر من تفسير البغوي.

وفي آخر النسخة نقل الشيخ عبد القادر بدران ترجمة الطوفي من «الأنس الجليل» للعليمي، ثم نقل للترجمة من «المقصد الأرشد» عن نسخة يتملكها، وإفادة بأن كتاب «فواصل الآيات» ذكره السيوطي في «الإتقان».

والنسخة محفوظة بالمكتبة الظاهرية بدمشق، برقم (٥٨٥٣).

والنسخة جيدةُ الخط، واضحة، مصححة، ومقابلة على نسخ أخرى، وعليها تعليقات وتصحيحات للشيخ عبد القادر بدران، كما في ورقة ٧/ آ، وكما في ورقة ١١٩/ ب من نفس النسخة، وغيرهما.

ومعروف عناية الشيخ عبد القادر بدران رحمه الله بكتب الحنابلة، ومكانته العلمية في هذا المجال.

وفي هذه النسخة تصويبات بعدَ النسخ في مواضع عدة، تتطابق هذه التصويبات مع ما في نسخة (ب) و (ج).

ولعلها مصححة على الأصل الذي نسخت منه (ب).

وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف (آ).

٢ ـ نسخة ثانية كتبت بقلم نسخي حسن، في القرن العاشر تقديراً، وليس عليها اسمُ ناسخها، وعلى صفحة العنوان: «الجزء الأول من الأصول على شرح الطوفي»، وتحته: «الجزء الأول من شرح الطوفي على الأصول»، وتحته متجهاً إلى اليسار: «وقف أحمد بن يحيى النجدي المحل مدرسة أبي عمر في الصالحية»، وعلى يسار الصفحة من أعلى: «وقف هذا الكتاب أبو الفتح الخطيب، وجعله في مكتبة العمومية بدمشق».

والنسخة في جزئين، والورقة الأخيرة من الجزء الثاني بها تآكل نتج عن الرطوبة، وقد ذهب ببعض السطور والكلمات.

تقع النسخة في (٢٤٥) + (٢٢٢) ورقة، ومسطرتها ٢٥ سطراً.

وهي محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، برقم ٩٧.

وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف: (ب).

٣ ـ نسخة ثالثة الموجود منها الجزءُ الأول، وهي بقلم نسخي، في القرن الحادي عشر تقديراً، وعلى صفحة العنوان: «من شرح الروضة لابن قدامة»، وتحتَه «عمريه»، وعلى يمينِ هٰذا من أسفل إلى أعلى: «وقف وكتبه علي بن عمر السعدي الحنبلي»، وخاتم تحته: «وقف الشيخ علي رحمه الله تعالى». وعلى النسخة تصحيحات.

وفي آخر الجزء: «آخر المجلد الأول من شرح الروضة. . . . والحمد لله رب العالمين يتلوه في المجلد الثاني قولُه: ثم لما كان النسخ».

تقع النسخة في (٢٦٣) لوحة، ومسطرتها مختلفة بين ٢٤ ـ ٣١ سطراً. وهي من مخطوطات المكتبة العمرية.

وقد حصلت على مصورة النسخة عن طريق الأخ الشيخ علي الصالحي جزاه الله خيراً.

وخط هذه النسخة رديء، ويظهر أن ناسخها عامي.

وهي متطابقة إلى حد كبير مع النسخة (ب)، مما يرجح أنها منسوخة منها أو أن أصلهما واحد.

وفيها كلمات وسطور ساقطة، بل وأحياناً تسقط صفحات كاملة، كما في ص ١٢١ - ١٢٥

وعند كلام المؤلف - رحمه الله - على الواجب الموسع، ذكر أربعة أقوال من حيث الإنكار والإثبات.

ثم قال: «ثم قول خامس لمنكري الموسع، ذكره القرافي ولم أحققه أنا، وكأنه مكرر أو متداخل مع ما سبق فلم أذكره» ورقه ٤٤ب من نسخة آ.

وعلى هامش النسخة تعليق القول الخامس، وقال في نهايته: «هكذا وجدته بخط شيخنا الشيخ تقي الدين ابن قندس على هامش نسخته، وهو الذي فسره».

وفي نسخة (ج) علق القول الخامس على الهامش أيضاً.

وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف: (ج).

٤ - نسخة رابعة مصورة عن نسخة مكتبة الأوقاف ببغداد رقم (٤١٣٥). الموجود منها الجزء الأول فقط، وعدد أوراقها مائتان وست ورقات. في الصفحة الواحدة سبعة عشر سطراً، في كل سطر اثنتا عشرة كلمة تقريباً.

وخطها نسخي مقروء، وصفحاتها واضحة، عدا الورقات ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ففيها بعض التشويه، وقد يكون من المصور، لا من الأصل. والنسخة جيدة، وفي أماكن منها تصحيحات تَمّت أثناء المقابلة، وفيها بعض السقط والاختلاف بينته في مكانه، وهذه النسخة لا ترقى إلى مستوى نسختي الظاهرية.

وينتهي هذا الجزء بانتهاء الكلام على النص والظاهر.

وفي آخر ورقة منه كتب على وجه: «يتلوه المجلد الثاني إن شاء الله قوله: الأصول: الكتاب والسنة، والإجماع، والله تعالى هو الموفق».

وعلى الوجه الآخر بخط مغاير لخط النسخة: «روضة في الأصول للشيخ موفق الدين الحنبلي في كشف الظنون».

وتحته: «مختصر الروضة وشرحه ثلاث مجلدات للشيخ سليمان بن عبد القوي الطوفي».

وعلى الورقة قبل الأخيرة أن الذي علقها لنفسه ولمن شاء من بعده محمد بن محمد بن محمد الحنبلي مذهباً الطرابلسي مولداً، (على الهامش تعليق الكاتب

والده). «وذلك بتاريخ نهار الثلاثاء المبارك ثاني عشر من شهر شعبان المبارك من شهور سنة ثَمان و. . . وثَمانمائة، وكتب بمسجد القنواتي بحارة المغاربة بطرابلس الشام»، كما يوجد على هامش هذه الورقة: «بلغ مقابلة وقراءة على سيدنا الشيخ الإمام العالم الكامل المحقق المدقق. . . . . تقي الدين أبو بكر. . . .».

أما الورقة الأولى منها فقد كتب عليها: «الجزء الأول من شرح الطوفي تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته»، وتحت هذا بخط مغاير: «شرح مختصر الروضة في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه للطوفي»، ثم كتبت بعض التّمليكات.

وقد رمزت إلى هذه النسخة: بـ (د).

٥ ـ نسخة خامسة حصلت عليها بواسطة مركز تحقيق التراث بجامعة أم القرى، وهي مصورة عن نسخة في المغرب.

وتقع هذه النسخة في ثلاثمائة وسبع وثلاثين ورقة. في كل صفحة تسعة وعشرون سطراً، في السطر ست عشرة كلمة تقريباً.

خطها دقيق مقروء، وفيها تصحيف وتحريف، وبعضُ الكلمات مطموسة، كما أن تصوير بعض الصفحات غير واضح.

وقد سقط من أول النسخة مقدار صفحة بالمقاس الذي كتبت به، كما أن بها بعض السقط حصل أثناء النسخ.

ومتن المختصر فيها كامل، بخلاف بعض النسخ الأخرى، حيث يذكر جزء من المختصر، ثم يبدأ الشرح.

والمصورة الموجودة لدي غير مرتبة، ففي أوراقها تقديم وتأخير، فهل هذا من فعل المصور أو أن الأصل كذلك؟ لا أدري.

وعلى صفحات الغلاف بخط مغاير لخط النسخة: «كتاب لبعض التابعين» وتحتها: «أصول المذاهب» ثم: «اختصار الروضة للشيخ موفق الدين» وفي أسفل الصفحة: «موفق الدين عبد الله بن أحمد ينقل عنه» ويبدو أن هذا من كتابة العاملين في المخطوطات.

وقد جاء في ورقة منها في الوجه الأول ما نصه: «وكان الفراغ من نسخ هذه المجلدة الأولى من شرح الشيخ الإمام العالم العلامة الأوحد وحيد دهره وفريد

عصره نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي على المختصر له في الروضة في يوم الجمعة سابع شهر شوال سنة خمس وسبعين وثمانمائة» ويرجح لدي أن هذا التاريخ للنسخة المنقولة عنها هذه، وليس لهذه التي بين أيدينا. ثم جاء بعد ذلك في الوجه الثاني ما نصه: «خاتمة من كلام الشيخ الإمام العلامة.... تقي الدين ابن تيمية - رضي الله عنه - فصل في جملة مقالات الطوائف....». ثم بعد ورقة ثانية يبدأ المجلد الثاني ويبدأ في الأصول المختلف فيها، حتى نهاية الكتاب وعلى هذا يتبين أن النسخة مكونة من مجلدين، هما كل الكتاب.

وقد رمزت لهذه النسخة بـ (هـ).

٦ - نسخة سادسة الموجود منها الجزء الثاني، وهي بقلم نسخي جميل، كتبها أحمد ابن علي الشجري الشافعي، وفرغ من نسخها سنة ٧٩٩هـ، وبها آثار أرضه ولصق في بعض المواضع.

وعلى صفحة العنوان بخط الثلث: «الجزء الثاني من شرح الروضة في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه»، وعلى طرف آخر كلمة نحو اليسار بقلم الرقعة: «من طرف وقف هندية»، ثم تحت العنوان ناحية طرف الصفحة الأيمن بقلم نستعليق من أسفل إلى أعلى: «يونس بن سفين ثم انتقل إلى... للطوفي »، وفي ناحية اليسار داخل جدول: «في نوبة شرف الدين ابن شيخ الإسلام عفا الله عنه آمين».

ويبدأ الجزء بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم يسر برحمتك يا كريم. ويحتمل ها هنا أن يقدم قول المعدل، لأن السبب الذي استند إليه الجارحُ قد تبيَّن بطلانه...».

وينتهي الجزء بنهاية تعريف القياس.

تقع النسخة في ٤٥٠ صفحة، ومسطرتها ٢١ سطراً.

وهي من مخطوطات مكتبة الحرم المكي، برقم ٤٦ أصول فقه. وعلى هامش بعض أوراقها ختم مديرية الأوقاف العامة، كما أن عليها تصويباتٍ وتعليقاتٍ وإضافة بعض العناوين في الهامش بخط مغاير للأصل.

وقد رمزت لهذه النسخة بالحرف: (و).

الطريقة المتبعة في الكتاب:

كنت قد قرأتُ الكتاب منذ أكثر من عشر سنوات، ونسخته من نسخة (آ)، وكنتُ أراجعه مِن وقت إلى آخر عند دراسة بعض المسائل، وأضعُ عليه بعض التعليقات والملاحظات، وعندما اتجهت النيةُ إلى إخراجه قمتُ بالموازنة بين النسخ المتوفرة لدي، وهي نسختا الظاهرية، ونسخة الشيخ علي الصالحي.. وتعرفت على أهم الفوارق بينها، ثم تيسّر لي الحصولُ على النسخ الأخرى، نسخة الحرم المكي، ونسختي بغداد، والمغرب، وكما أشرت في أول هذه المقدمة فإن الكتاب يُعد موسوعةً علمية، مملوءاً بالأقوال، والنقول، وأسماء المؤلفين، والكتب والنصوص، وتحقيقه يستدعي الوقوف عند كل قولٍ، وإرجاعه إلى من قاله، وفي أي مصدر هو، كما يستدعي التعريف بالأعلام، وبالكتب، والتعليق على ما يحتاج إلى تعليق، وهذا فوق أنه يحتاج إلى وقت وجهد وقدرة ليست متوفرة لدي، فإنه سيزيد حجمَ الكتاب، ويكثر فيه التعليقات، وهذا ما لا أميل إليه، وبخاصة في الكتب العلمية الكبيرة التي تقصد لِذاتها، لا للتهميشات عليها، مما اعتاد البعض أن يملأ به الصفحات، ويضخم به حجمَ الكتب، والقارىء لا يقصِدهُ قصداً أساسيًّا.

ومن هنا كان علي حتى يخرج هذا الكتاب، ويستفادَ منه، أن أتجاوز عن ذلك، وأكتفي بالأمور الضرورية في التعليقات.

وفيما يلي أبين أهم ما عمل في الكتاب:

١ - نسخ الكتاب، ومقابلته وإثبات الفوارق بين النسخ.

وفي مواضع اختلاف النسخ أثبت في الأصل ما يتبين أنه الصوابُ من أي نسخة كان، وعند الترجيحِ بينَ المخطوطات أرجع إلى بعض المصادر للاستعانة بها في اختيار المناسب، سواء أكان ذلك في كتب الأصول، أم اللغة، أم التفسير والحديث، والفقه والرجال، وغير ذلك مما يستدعيه المقام.

وقد أثبت الفوارقَ بين النسخ في الهامش، وأحياناً أبين الخطأ في اللفظ، وأحياناً أتركه لظهوره، أو لاحتماله.

وإذا كانت الفوارق لا أهمية لها، أو ترجع إلى طريقة الناسخين، فإني أهملها حتى لا تكثر الهوامشُ بدونِ داعٍ إلى ذلك.

فبعض الناسخين مثلاً لا يمرّ على ذكر رسول الله ﷺ إلا ويصلّي ويُسلم عليه، وبعضهم يتجاوز أحياناً، وكذلك الترضي عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والترحم على الأئمة، والدعاء على الكافرين والمرتدين.

٢ ـ التعليق على بعض الآراء والعبارات التي أرى ضرورة التعليق عليها، والتنبيه على ما يبدو لي فيها من خطأ أو تجاوز، وبخاصة فيما له صلة بأمور العقائد.

وهي قليلة إذا قيست بحجم الكتاب، وما حواه من الآراء، والفرق، والطوائف. وقد أعجز عن معرفة وجه الصواب في الكلمة، ولا أجد مرجحاً أو مخرجاً، فأتركها كما وردت، وأشير إلى ذلك، وهذا نادر في الكتاب.

٣ ـ لم أشأ أن أتوسّع في تبويب الكتاب، ووضع عناوين تفصيلية لمسائله وموضوعاته، ولكني اقتصرت على الأبواب والمسائل الكبيرة فقط، مع الحرص على استقصاء المسائل في الفهرس.

٤ ـ تَمّ ترقيمُ الآيات الكريمة، وتحديد سورها، وتخريجُ الأحاديث والآثار الواردة في الكتاب من الكتب المعتمدة في هذا المجال.

وكذلك عزوت أبياتَ الشعر والشواهد إلى قائليها، وأماكن وجودها ما أمكن.

٥ ـ رأيت من الأولى إثبات المختصر فوق الشرح مستقلاً عنه، ووضع عبارات المختصر وكلماته بين قوسين صغيرين عند ورودها في الشرح، ما لم تكن العبارات أو الكلمات مندمجة أسلوباً وتركيباً في الشرح، فلم توضع بين قوسين.

وختاماً أرجو أن يكون الجهدُ موفقاً، نافعاً لطلاب هذا الفن.. كما أرجو أن تتاح الفرصةُ لمراجعته، واستدراك ما فات أو إضافة ما يتطلب إضافة، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفق للخير، وأن يجعل العملَ خالصاً لوجهه، مقبولاً عنده.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهُمَّ يا وَاجِبَ الوُجُودِ، ويا مُوجِدَ كُلِّ مَوجُودٍ، ويا مُفِيضَ الخَيْرِ والجُودِ، على كُلِّ قاصٍ مِن خَلْقِهِ ودَانٍ.

* * * * * *

[٢] مقدمة المؤلف

قال الشيخُ الإمامُ العالـمُ العلاَّمة نجمُ الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي تغمَّده الله تعالى برحمته(١):

قوله: «اللهم يا واجبَ الوجود، ويا مُوجِدَ كُلِّ موجودٍ، ويا مُفيضَ الخيرِ والجود، على كل قاصٍ مِن خلْقِه ودَانٍ».

الكلام عليه مِن وجوهٍ:

أحـدُهـا: أن هذه الجملة ونظائرَها من خُطبة الكتاب مربعة نونيّة. أعني أنها مشتملةٌ على أربع فِقَر: ثلاثٍ منها على فاصلة واحدة، والرابعة فاصلتُها نون، غير أن الثلاث(٢) الأُوَل تختلف(٣ حروفُ فواصِل٣)فِقَرها في الخطبةِ، كالدال في هذه، والهاء والميم والهمزة وغير ذلك فيما(٤ بعدها، كقوله٤): «الباهرة» و«الندم» و«الآلاء» و«أسلم» و«أصفيائك» إلى آخر الخطبة، والرابعة لازمة للنون لا تختلف، ونظير هذه

---

(١) في (ب): قال الشيخ الإمام العلامة مبين المجملات، وواضح المشكلات، وحيد دهره، وفريد عصره، شيخ الشيوخ، إمام العلماء، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي، رحمه الله تعالى وعفا عنه. وفي (ج) بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوّة إلا بالله. قال الشيخ الإمام العلاّمة، مبين المجملات وواضح المشكلات. وحيد دهره، وفريد عصره، شيخ الشيوخ، إمام الأئمة نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي، متع الله المسلمين بطول بقائه، بمحمد وآله. وفي (د): بسم الله الرحمن الرحيم، وعليه اعتمادي، قال الشيخ الإمام العالم العلامة، مبين المجملات، وواضح المشكلات، وحيد دهره، وفريد عصره، شيخ الشيوخ، إمام الأئمة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي، تغمده الله برحمته.

(٢) في (آ): الثلاثة.

(٣ - ٣) ليس في (د).

(٤ - ٤) أصيبت بطمس في (د).

الخطبة في التربيع قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤].

فالفِقَرُ الثلاثُ الأُوَلُ على الكافِ والميم بخطاب الجمع المذكّر، والرابعة على الراءِ، والنظيرُ(١) ها هنا في مطلقِ التربيع لا في عين(٢) حروف الفواصل.

والفِقَر بكسر الفاء وفتح القاف جمع فِقْرة ـ بسكون القاف ـ وهي أجودُ(٣) بيتٍ في القصيدة، شُبِّه بفَقَارَة الظهر، ثم سُمِّيت القطعةُ من السجع فِقرة تشبيهاً به، والفاصلة(٤) في النثر كالقافية في الشعر، وقد حَقَّقْتُ القول فيها في كتاب «بغية الواصل إلى معرفة الفواصل».

الوجه الثاني: لما كان الإنسان لما جُبِلَ عليه من الضَّعف والعجز على ما أخبر الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] و ﴿اللَّهُ الَّذِي(٥) خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ [الروم: ٥٤] لا يستقلُّ بشيءٍ من مراداته بدون إعانة من الله سبحانه وتعالى، وتوفيق، وعصمة، وتسديد. وكان دعاء الله سبحانه وتعالى ونداؤه(٦) في المهمات وغيرها مشروعاً، وافتتاح الأمور التي يرام الشروع فيها بحمد الله والتبرك بذكر اسمه مندوباً، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥] ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢] ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ﴾ [الأنبياء: ٨٣] في آيات كثيرة مشتمِلة على الأمر بالدعاء(٧) وعلى الإخْبَارِ به من أعيان البشر من الأنبياء والأولياء، وكما روى أبو هريرةَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «كلُّ أمر ذي بالٍ لا يُبدأُ فيه بالحمد للهِ فهوَ(٨) أقْطَعُ(٩)». وفي رِواية

(١) في (آ): والنظر، وفي (د): والنضير.

(٢) ساقطة من (آ).

(٣) في (ب): وهو أجود.

(٤) في (ج): فالفاصلة.

(٥) في (آ) و(ب): والله خلقكم، وهو خطأ.

(٦) في (د): وبداوه، وهو خطأ.

(٧) في (آ): على الدعاء.

(٨) لفظة: (فهو) ساقطة من (ج).

(٩) أخرجه أحمد ٢/٣٥٩، وأبو داود (٤٨٤٠) في الأدب: باب الهدي في الكلام، وابن ماجة (١٨٩٤) في النكاح: باب خطبة النكاح، وابن حبان (١) و(٢) كلهم من طريق قرة بن عبد الرحمن المعافري، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة. وهذا سند ضعيف لضعف قرة، ضعفه أحمد وابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم والنسائي، وقد خالفه غير واحد من الأئمة، فرووه عن الزهري عن النبي ﷺ مرسلاً، =

أبي داود: «كُلُّ كلامٍ لا يُبدأُ فيه بالحمد[1]، فَهُوَ أَجْذَمُ» رواه من وجوه، وفي بعضها: «لا يُبدأ فيه بحمد الله فهو أبتر»، وفي رواية المُعَافى بن عمران عن الأوزاعي: «كل أمرٍ ذي بال لا يُبدأ فيه بذكر الله أو حمده فهو أَقْطع[2]».

ذكر هذه الألفاظ بإسناده الحسنُ بن محمد المصري في «الإفصاح» والحديثُ مشهور[3] بين أهل العلم.

قدمت نداء الله سبحانه وتعالى ودعاءَه بالتوفيق والإعانة على التحقيق، وجعلت ذلك توطئة إلى حمده واستجلاب ما عنده من فواضل رفده[4].

الوجه الثالث[5]: في الكلام على ألفاظ الجملة المذْكُورة ومعانيها، فأقولُ:

اللَّهمَّ: أصله يا ألله، فحذفت «يا» من أوله وعُوِّض عنها الميم في آخره، ولذلك[6] لا يجتمعان إلا في ضرورة الشعر كقوله:

إنِّي إذَا ما حَدَثٌ[7] أَلـمَّـا أَقُـولُ يا الـلَّهُـمَّ يا الـلَّهُمَّـا[8]

= قال الدارقطني في سننه ١/٢٢٩: والمرسل هو الصواب، ثم إن في متنه اضطراباً ومع ذلك فقد حسنه ابن الصلاح والنووي والعراقي.

(١) في (د): بالحمد لله.

(٢) في (آ): بحمد الله أو ذكره أقطع. وكلمة فهو ليست في (آ و ب و ج).

(٣) يريد بالشهرة أنه شائع بين أهل العلم يتداولونه في مصنفاتهم، ولا يريد الشهرة بالمعنى المصطلح عليه في علم الحديث.

(٤) في (ج): فذه.

(٥) في (آ): والوجه.

(٦) في (د): وكذلك.

(٧) في (آ): حادث، وفي (ج): إذا أحدث، وهو تحريف.

(٨) قال البغدادي في «خزانة الأدب» ١/٣٥٨: هذا البيت من الأبيات المتداولة في كتب العربية ولا يعرف قائله، ولا بقيته، وزعم العيني ٤/٢١٦ أنه لأبي خراش الهذلي، قال: وقبله:

إن تغفـر اللهم تـغفـر جـا وأي عـبـد لـك لا ألمـا

وهذا خطأ، فإنّ هذا البيت الذي زعم أنه قبله بيت مفرد لا قرين له، وليس هو لأبي خراش وإنما هو لأمية بن أبي الصلت، قاله عند موته، وقد أخذه أبو خراش وضمه إلى بيت آخر، وكان يقولها وهو يسعى بين الصفا والمروة وهما:

لا هم هـذا خـامس إن تمـا أتمـه الـله وقـد أتمـا

إن تغفـر اللهم تـغفـر جـماً ....

وقد تمثل به النبي ﷺ، وصار من جملة الأحاديث، وهو مخرج في سنن الترمذي (٣٢٨٤) في تفسير سورة النجم من حديث ابن عباس، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

لئلا[1] يجمع بين العِوَضِ والمُعَوَّض، وكان ما فعلوه من الحذفِ والتَّعْويضِ لوجهين:

أحدهما: أن يكون الابتداءُ بلفظ اسم الله تبركاً وتعظيماً.

والثاني: طلباً للتخفيف بتصيير اللفظين لفظاً واحداً، كما قالوا: أيشٍ هذا، وأصله أي شيء هذا في نظائر له كثيرة[2].

أما واجبُ الوجود: فالواجبُ هو المستقرُّ الثابتُ، وسيأتي إن شاء الله سبحانه وتعالى له مزيد بيان عند ذكر أقسام[3] الأحكام.

والوجود: هو الإثبات الصِّرف، كما أنَّ نقيضَه ـ وهو العدمُ ـ النفي الصِّرف، ولذلك ذهب المحققون إلى أنَّ الوجود في المعلومات بديهةٌ[4]، فهو غني عن التعريف.

إذا عَرَفْتَ هذا فقولهم: واجبُ الوجود عبارة أحدثها الفلاسفةُ والمتكلمون وهي لا تُعرف في كلام الشارع ولا في كلامِ السلف فيما علمنا، لكن معناه ثابت في كلام الشارع، مجمع عليه، فإنَّ معنى واجب الوجود عند أهلِ هذه العبارة، هو الموجودُ الذي لَم يسبق وجودَهُ عدم، ووجُودُهُ من ذاتِه لذاتِه، لا من سبب خارج، ولا لعلة خارجة، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، وقَوْله عليه السلام: «أنت الأول فليس قبلَك شيء، وأنت الآخر فليسَ بَعْدَكَ شَيءٌ» في حديث صحيح رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة[5].

---

(١) لئلا: ساقطة من (آ).

(٢) في (آ): وأصله أي شيء هذا في نظير له كثيرة، وفي (ج): أي شيء في نظائر له كثيرة. ومن هنا تبدأ نسخة (هـ).

(٣) ليست في (هـ).

(٤) في (د): بديهي.

(٥) أخرجه مسلم (٢٧١٣) في الذكر والدعاء: باب ما يقول عند النوم، وأبو داود (٥٠٥١) في الأدب: باب ما يقال عند النوم، والترمذي (٣٤٠٠) في الدعوات، وابن ماجه (٣٨٧٣) في الدعاء: باب ما يدعو به إذا أوى إلى فراشه من طرق عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ. أنه كان يقول إذا أوى إلى فراشه: «اللهم رب السماوات ورب الأرض، وربَّ كل شيء، فالق الحب والنوى، منزل التوراة والإنجيل والقرآن، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته، اللهم أنت الأول، فليس قبلك شيء، وأنت الآخر، فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر، فليس فوقك شيء، وأنت الباطن، فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر».

وتحقيق الكلام في هذا المقام : أن الشيء أو المعلومَ[1] إما أن يجب وجودُه لذاته أو يمتَنع وجودُه لذاته، أو يكون لذاته جائزَ الوجود والعدم ابتداءً أو دواماً، أعني دوامَهُ على العدم الأصلي، كإنسان لم يُوجد بعد، أو عدمه[2] بعد وجوده، كإنسان وجد ثم عُدِمَ.

فالأول: هو واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى وصفاته الذاتية، أي: القائمة بذاته، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام، ونحوها، لا غير.

والثاني: وهو[3] المُحال الممتنع الوجود، كالجمع بين الضِّدّين، كالسواد والبياض في محل واحد، أو بين النقيضين، ككون الشيء معدوماً موجوداً[4] في زمان[5] واحد، وقد يجب وجودُ الشيء لغيره، ويمتنعُ وجودُه لغيره، كما سيأتي بيانُه إن شاء الله سبحانه وتعالى عند ذكر تكليف المحال.

والثالث: وهو[6] ما كان لِذاته جائزَ الوجود والعدم، يُسمى[7] ممكناً، كالعالم وسائر أجزائه، ولا بُدَّ فيه من سببٍ آخرَ يختص بالواجب والممكن، وهو أن الشيء إن افتقر في وجوده إلى سببٍ مؤثِّرٍ فيه خارجٍ عن ذاته، فهو الممكن الجائز، وإن لم يفتقِرْ، فهو الواجبُ.

وإنما قلنا: إن هذا التقسيم يختصُّ الواجب[8] والممكن، لأن الممتنع لا وجودَ له[9] حتى يفتقِرَ إلى مؤثِّر خارج، أو يستغني عنه.

ومعنى قولنا: واجب الوجود لِذاته أو لغيره، وهذا موجودٌ لذاته أو لغيره: أنَّ علة وجوده[10] ذاتُه أو غيرُه، ولهذا كان الموجود لذاته دائمَ البقاء ما دامت ذاتُه موجودةً[11]، بخلاف ما عِلةُ وجوده أمرٌ خارج عن ذاته، فإنه يزول بزوال علته.

---

(١) في (د): المعلوم لنا.
(٢) في (آ): أو عدم.
(٣) في (ب و ج و د و هـ): هو.
(٤) في (د): موجوداً معدوماً.
(٥) في (ب و ج و د و هـ): زمن.
(٦) في (آ): هو.
(٧) في (ج): سمي.
(٨) في (د): بالواجب.
(٩) لا وجود له في الخارج، لكنه يوجد ذهناً وتصرفاً.
(١٠) في (آ): وجود.
(١١) في (ب): موجودة البقاء.

فإن قِيل: فالموجود لذاته لو قُدِّرَ زوالُ علته، وهي ذاتُه، لزال.

قلنا: نعم، لكن ما علة وجوده ذاتُه لا يمكن زوال علته حتى يزولَ، لما تقرر[1] في العلم الكلامي.

وقوله[2]: «ويا موجد كل موجود» يعني مِن الممكناتِ، وهو العالم بأسره، والله[3] سبحانه وتعالى هو الذي أوجدها، وأفاض عليها وجودَها بقدرته.

وقـولـه[2]: «ويا مفيضَ الخير والجـود» الخير: ضِد الشر، وهو ما يُلائمُ الطبعَ المعتدل السليم[4] ويختارُه العاقل، نعم قد يكون وجهُ الاختيار في الشيء ظاهراً، كالعافية الدائمة، والرئاسة العالية، والمآكل والمشارب المستطابة، وقد يكون حفيّاً كامناً في ضِدِّه، حتى إذا ظهر، لاح وجه الاختيار فيه، كالأمراض والعاهات والذُّل والخمـول المفضيةِ إلى الصحـة، والـرفعـة في العُقبى، وشُـربِ الأدويةِ الكـريهة المفضي[5] إلى زوال العِلة، فهي خيراتٌ باعتبـار معناها ومآلها، وإن كانت شروراً باعتبار صورتها وحالها، وأفعالُ الله سبحانه وتعالى في الوجود كُلُّها حكمة وخير، لكن منها ما ظهر فيه وجهُ الاختيار، كالنافع من الحيوان والزروع والثمار، ومنها ما خَفِيَ فيه ذلك كالمضرِّ من السِّباع والسموم وأنواع العَقّارِ[6]، حتى قال بعضُ[7] من أوجب على[8] الله سبحـانـه وتعالى رعاية مصالح عباده: إنَّ دخول النار والخلود فيها هو الأصلحُ للكفار، وإن كان قولاً لا يثبُت عند الاعتبار.

والخير مِن حيث اللفظ مصدر: خار يخير خيراً: إذا صار خيِّراً[9]، وخار الله له يخير له خيراً[10]: إذا اختار له ما يُوافقه.

ومن حيث المعنى: هو ضد الشـر، وهـو ما وافق الغـرضَ بوجـهٍ ما، وهو من

(١) في (آ): يقرر.

(٢) في (آ): قوله.

(٣) في (ب و ج و د و هـ): الله.

(٤) في (آ): الطبع السليم.

(٥) في (هـ): المفضية.

(٦) في (د): العقارب.

(٧) وهم المعتزلة ومن قال بقولهم، وقد بين المؤلف رحمه الله أن هذا القول غير صحيح.

(٨) «على» ساقطة من (ج).

(٩) ليس في (د) وفي القاموس: خار يخير: صار ذا خير.

(١٠) في (ب و ج): يخير خير. وفي (د و هـ): يخير خيراً.

الإضافيات، أي قد[1] يكون الشيء خيراً مِن وجه دونَ وجه.

والجود: مصدر جاد الرجل بماله يجود جوداً: إذا بذله لا لِعِوَضٍ، وأصلُه من الجَود بفتح الجيم، وهو المطر الغزير، يقال: جاد المطر يجود جَوْداً.

ومفيض: اسم فاعـل من: أفاض يُفيض[2] إفاضة، فهو مفيض، وحقيقته في الماءِ ونَحْوه من المائعاتِ، يقال: فاض القدح والإناء إذا صببتَ[3] فيه مِنَ المائع حتى امتلأ، وجعل يتبدَّدُ من حافاته، واستعمالُه في المعاني، نحو: أفاضَ الخير والعطاء، وأفاضوا في الحديثِ، وأفاضَ الحاجُّ من مِنى إلى البيتِ للطواف مجاز، وهذه المادةُ بالضاد، أما قولهم: فاظت نَفْسه ففيه معنى الفيض إلا أنه بالظاء، إما ملاحظةً لمعنى آخر، أو فرقاً بين فاضَ الماء وفاظت نفسه، وكثيراً ما يُفرِّقُونَ[4] باختلاف الحروف بين [٣] المعاني والمدلولات، كقولهم: البيضُ كلُّه بالضاد إلا بيظَ[5] النّمل بالظاء.

وقوله[6]: «على كل قاصٍ من خلقه ودان[7]».

القـاصي[8]: البعيد، والـداني: القـريبُ. والذي[9] خطر ببالي وقت إنشاء الخُطْبةِ القرب والبعد المكاني[10]، وهو إنما يَصِحُّ بالنسبة إلى أجزاء[11] العالم من شخص ومكان صحة إضافية، مثلاً مَنْ في الشامِ أقربُ إلى مَنْ بمصر ممن ببغداد وبـلاد المشـرق، وبالعكس مَنْ بالشام[12] أقربُ إلى مَن ببغداد ممن بمصر وبلاد المغربِ، وإنما قلنا هذا، لأن الله سبحانه وتعالى هو أقربُ إلى كل أحد من حبل الوريدِ، فلا يُقال: إن بعض الأشياء أقرب[13] إليه مِن بعض، والله سبحانه وتعالى على

---

(١) ليست في (د).

(٢) ليست في (د).

(٣) في (د): أصبيت.

(٤) في (ج) و (د): ما يفرق.

(٥) في (آ و د): إلا بيض النّمل بالظاء.

(٦) في (آ): قوله.

(٧) في (ج): وكان، وهو تحريف.

(٨) في (آ): فالقاصي.

(٩) في (آ): الذي، وفي (ب و هـ): فالذي.

(١٠) في (د): أن القرب هو القرب المكاني.

(١١) في (د): آخر.

(١٢) من (ج): الشام بإسقاط الباء.

(١٣) هذه الألفاظ تخرج عن معنى التفضيل عند نسبتها إلى الله تعالى.

خلاف المشاهدات في القرب والبعد والظهور والبطون، فهو ظاهر في اختفائه، باطن في ظهوره، قريب في بعده، بعيد في قربه ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ والظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شيءٍ عَليمٌ﴾ [الحديد: ٣].

وأيضاً كما لا يُقال: إن بعض المخلوقات أهونُ عليه من بعض، (١ لا يُقال: بعضها أقربُ إليه من بعض ١) خصوصاً على قول من ينفي الجهة، أو يقول: إنه بذاته في كل مكان، فلا يُتصوَّرُ(٢) الأقرب والأبعد(٣) بالنسبة إليه سبحانه وتعالى، أما من يثبت الجهة، فقد يمكن توجيه ذلك على قوله، ويجوز تخريج(٤) الكلام على القرب والبعدِ بالطاعة والمعصية. فيكون معناه: مفيض(٥) الخير على كل قريبٍ إليك، أي: إلى رحمتك بالطاعة، وكل بعيد عنك بالمعصية، ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى أسبغ إنعامَه على المطيع والعاصي، والمؤمن والكافر، والبر والفاجِر.

(١ - ١) ليس في (د).

(٢) في (ج) و(د): ولا يتصور.

(٣) في (د). الأبعد والأقرب.

(٤) في (ب) و(هـ): تخرج.

(٥) في (آ): يفيض.

وَيَا ذَا القُدْرَةِ القَدِيمَةِ البَاهِرَةِ، وَ القُوَّةِ العَظِيمَةِ القَاهِرَةِ، وَيَا سُلْطَانَ الدُّنيا وَالآخِرَةِ، وَجَامِعَ الإِنْسِ وَالجانِّ.

******

قوله: «ويا ذا القُدرة القديمة[1] الباهرة، والقوة العظيمة القاهرة، ويا سلطان الدنيا والآخرة، وجامع الإنس والجان».

لما كان المرغوب فيه إلى الله سبحانه وتعالى ها هنا هو التوفيق[2] والتسديد للتحقيق، والعِصمة من الزلل، والحراسة مِن الخللِ، ناسب أن يُوصف الله سبحانه وتعالى، ويُثنى عليه بالقدرة، والقوة والسلطنة العامة، التي يتحقَّقُ بها[3] المرغوب المذكور.

والقدرة: صفة قائمة بالذات يتحقق بها[3] اختراعُ الموجوداتِ، والقديمة: التي لا مبدأ لها في الزمان، بل قارن وجودها وجود الذات، والباهرة: الغالبة[4]، أي: غلبت[5] قدرته سبحانه وتعالى كُلَّ مقدور حتى انقاد لها وهو ذليل مقهور، يقال: بهر القمرُ: إذا أضاء وغلبَ ضوؤه[6] ضوءَ الكواكب، وبَهَرَ فلان فلاناً: إذا غلبه[7]، وبهرت فلانة النساءَ: غلبتهن حسناً، وبهره الحمل: غلبه حتى تتابع نَفَسُه، وهو اللهث[8].

والقوة: صفة أثبتها الله سبحانه وتعالى لنفسه بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المتينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] ﴿وَكَانَ اللهُ قَوِيّاً عَزِيزاً﴾ [الأحزاب: ٢٥].

وهي في التحقيق والأمر العام: معنى يتحقق به قهرُ الأضداد، وفعل ما يُستصعب في عُرف المخلوقين، يقال: فلان قوي على قمع عدوه، وعلى رفع الحمل الثقيل، وحكى الله سبحانه وتعالى عن أصحاب بلقيس أنهم قالوا: ﴿نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ

---

(١) أخبر الله عن نفسه في القرآن بأنه الأول، قال تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾ وثبت عن رسول الله ﷺ - قوله: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء» ولم يرد وصف الله بالقدم، والأولى الوقوف على ما ورد. وانظر البلبل ص ٣ تعليقاً.

(٢) في حاشية (آ): التوفيق: موافقة الأمر القدري للأمر الشرعي.

(٣ - ٣) ما بين القوسين ليس في (آ).

(٤) في (ب): العالية.

(٥) في (ب): عليت.

(٦) في (آ): وغلب ضوء الكواكب.

(٧) في (ب و ج و د و هـ): وبهر فلان فلاناً غلبه.

(٨) في (ج): اللهب، وهو تحريف.

شَديدٍ﴾ [النّمل: ٣٣]، والله سبحانه وتعالى لا يُغالبه عدو أو مضاد إلا قهره وقمعه، ولا يُريد فعل شيء ـ وإن استصعبه المخلوقون[1] ـ إلا هان عليه، وكيف لا يهون[2] وهو إذا أراد شيئاً قال له: كن فيكون، غير أن قوة الله سبحانه وتعالى وتأثيرَها ليستْ كقوةِ المخلوقينَ وتأثيرِها، لأنَّ المخلوقَ إنَّما تُؤثِّر قوتُه بواسطةِ العِلاجِ، والله سبحانهُ وتعالى منزهٌ عن العلاجِ والمزاجِ، كما قال ذو النون المصري: موجود بلا مزاج، فعال بلا علاج.

والسلطان: الوالي، وجمعه: سلاطين، وهو فُعلان من السلاطة، وهي القهر، وقد سلطه الله فتسلط.

قوله: «جامع الإنس والجان» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿رَبَّنا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: ٩]، وقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ[3] كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ﴾ [آل عمران: ٢٥]، وقوله: كل نفس، أعمُّ مِن الجن والإنس، ثم قد صرح بجمع الجن والإنس[4] في قوله تعالى[5]: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يا مَعْشَرَ الجِنِّ[6] قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِنَ الإِنْسِ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ ادْخُلُوا في أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الجِنِّ وَالإِنْسِ فِي النَّارِ﴾ [الأعراف: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّها الثَّقَلانِ﴾ [الرحمن: ٣١] إلى قوله تعالى: ﴿يا مَعْشَرَ الجِنِّ والإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّماواتِ والأَرْضِ[7]﴾ الآيات [الرحمن: ٣٣].

---

(١) في (ب و ج و د): المخلوقين. وهو خطأ.
(٢) في (ب): لا يهون عليه.
(٣) في (ب و ج و د): ثم توفى كل نفس، وهو خطأ.
(٤) في (ب و ج و د و هـ): الإنس والجن.
(٥) في (آ): لفظ «في قوله تعالى» مكرر.
(٦) في (آ): ويوم نحشرهم يا معشر الجن، وهو خطأ، وفي (ج و د): ﴿ويوم نحشرهم جميعاً يا معشر الجن﴾، وهي قراءة جميع القراء غير حفص عن عاصم، فإنه قرأها بالياء (يحشرهم).
(٧) في (ب و ج و د و هـ): ﴿يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا﴾ الآيات.

تَنَزَّهْتَ في حِكْمَتِكَ عَنْ لُحوقِ النَّدَمِ، وَتَفَرَّدْتَ في إِلٰهِيَّتِكَ بِخَوَاصِّ القِدَمِ، وَتَعالَيْتَ في أَزَلِيَّتِكَ عَنْ سَوابِقِ العَدَمِ، وتَقَدَّسْتَ عَنْ لَواحِقِ الإِمْكَانِ.

*****

قولـه: «تنـزهتَ في حكمتـك عن لحوق الندم، وتفردتَ في إلهيتك بخواص القِدم، وتعاليت في أزليتك عن سوابق العدم، وتقدستَ عن لواحق الإمكان».

تنزّهتَ، أي: تباعدتَ عن لحوقِ الندم، ومادة (ن ز هـ) تَرْجعُ إلى معنى البعدِ على ما أشار إليه في «الصِّحاحِ» وفُهِمَ مِن فروعِ المادةِ التي ذكرها هناك. والحكمةُ: معنىً قام[1] بالـذات، يتحقق به وقوعِ الأفعالِ وسطاً بين طرفي الإفراط والتفريطِ، خالية[2] عَنِ التفريطِ والتبسيطِ[3]، آمِنَةٌ من لحوق الاختلال في الحال والمآل، ولما[4] كان الله سبحانه وتعالى كاملَ الحكمة، لم يلحقه فيما يفعله ندم، لأنه سبحانه وتعالى مع كمـال حكمتـه تامُّ العلم بمـا كان وسيكونُ، فلا يَتَطرَّق عليه الندمُ، مع كمال الحكمة والعلم، خلافاً لليهود ـ لعنهم الله ـ فإنهم يَزعُمون أن البارئَ سبحانه وتعالى غَضِبَ على العـالَمِ في زمنِ نوحٍ عليه السلام، فأهلكهم بالطُّوفانِ، ثم نَدِمَ على إهلاكهم وبكى حتى رَمِدَت عيناه[5]، فعادته الملائكة في[6] الرمد، وفي التوراة[7]: أن الشرَّ لما كَثُرَ[8] في زمنِ نوح عليه السلام أَسِفَ الربُّ وحزن قلبُه على خَلْقِه[9] لآدمَ في الأرض، وعَزَمَ على إهلاكِ مَن فيها من كل ذي روحٍ إلَّا نوحاً عليه السلام، فإنه وَجَدَ رحمة بين يدي الرب، وأنَّ الله تعالى لما أهلك العالَمَ بالطوفان قال في قلبه: لا أعودُ أُبيدُ أهلَ[10] الأرض لموضع[11] أن ضمير قلب الإنسان إلى الشَّرِّ مُذْ حَداثته

(١) في (هـ): قائم.
(٢) في (آ): حالة.
(٣) في (ب): التبسط. وفي (د): التثبيط.
(٤) لم يرد جواب للما، والأصل أن يقول: ولما كان الله سبحانه وتعالى.... قلت: تنزهت في حكمتك عن لحوق الندم.
(٥) في (ب و ج و د): عينيه، وهو خطأ.
(٦) في (ب و ج و د و هـ): من.
(٧) في (ب و ج و د و هـ): وفي نص التوراة. وفي حاشية (د) بخط مغاير تعليقاً: توراتهم.
(٨) في (ج) كبر.
(٩) في (ب): وحزن على خلقه.
(١٠) في (أ و ج): أبيد الأرض.
(١١) في (هـ): بموضع.

ولا أعودُ أهلك كل حي كالذي فعلت[1] وهذا عينُ الندم ، وهو من تحريف اليهود عليهم اللعنة.

وتَفَرَّدتَ، أي: توحدت واختصصتَ، والإلهية هي كونه إلهاً، كما أن العالمية والقادرية عند مثبتي[2] الأحوال كونه عالماً قادراً.

والخواص[3]: جمع خاصة، وهو معنى كلي، يلزم الشيء ولا يُوجد في غيره، كالضحك للإنسان ونحوه، وللمنطقيين[4] في تعريف الخاصة وغيرها من الكليات الخمس رسوم مشهورة، وما ذكرناه في تعريف الخاصة أعم مما يذكرونه، لأنه المراد ها هنا.

والقدم[5]: يمكن أن يُستعمل فيه التعريف العدمي، وهو عدم الأوَّلية[6] أو عدم السَّبْقِ بالعدم، ويمكن أن يستعمل فيه التعريف الوجودي، وهو استغراق الأزْمِنَةِ التحقيقية والتقديرية بالوجود، وإنما قلنا[7]: الأزمِنَة التحقيقية والتقديرية، لأن الزمان عندنا على ضربين: تحقيقي: وهو الصادر عن حركات الأفلاك، وتقديري: وهو ما قبل خلق الأفلاك[8]، يعني[9] أن إيجادَها قبل أن يخلقها الباريء سبحانه وتعالى كان ممكناً، وكانت[10] حينئذ الأزْمِنَةُ التحقيقية تصدُر[11] عنها، وهذا يحتاج إليه، ولا بد في الجواب عما رواه مسلم وغيره من الأئمة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «خَلَقَ اللهُ التُّربةَ[12] يومَ السبتِ، وخَلَقَ الجبالَ فيها يومَ

---

(١) هكذا في (ب) وفي (آ): إلى السرمدة والله لا أعود كل حي كالذي فعلت، وفي (ج و د): إلى الشر مدحه الله ولا أعود أهلك كل حي كالذي فعلت، وفي (هـ): إلى السرمدة وابنه ولا أعود أهلك كل حي كالذي فعلت، وكل ذلك غير واضح.

(٢) في (ج): مبتدى.

(٣) في (ج): والخوص، وهو خطأ.

(٤) في (آ): للمنطقين.

(٥) في (ج و هـ): والعدم، وهو تحريف.

(٦) في (ب) الأزلية.

(٧) في (آ): وإنما قلنا: التحقيقية والتقديرية، لأن الزمان بالوجود، وإنما قلنا: الأزمنة التحقيقية والتقديرية لأن الزمان عندنا على ضربين.. الخ، وهو تكرار وقع خطأ من الناسخ.

(٨) في (آ): ما قبل حركات الأفلاك.

(٩) في (ب و ج و د): بمعنى.

(١٠) في (ج): وكلت، وهو تحريف.

(١١) في (آ و د و هـ): يصدر.

(١٢) في (ب): البرية، وكذا في (ج و د)، وهو تصحيف.

الأحدِ[1]» الحديث، على ما بيّنتهُ[2] في باب صلاة الجمعة من مختصر الترمذي، وهذا على رأينا[3]، أما على رأي الفلاسفة في قِدَم الزمان التحقيقي، فلا[4] يحتاج إلى قولنا: والتقديرية، وخواص القدمِ على ما ذكره[5] المتكلمون وغيرهم: أن القديم لا يكون إلا واحداً، ولا يكون جوهراً ولا عرضاً، ولا يكون له بداية ولا نهاية، بل هو أزلي سرمدي. واشترط بعضهم: أن لا يكون وجودُه زائداً على ذاته، وكذلك صِفاتُه، وفي بعض ذلك تحقيق ونظر.

والخواص: جمع خاصة، وهي[6] ما يُلازم الشيء ولا يُفارقه، ولا يُوجد في غيره، كانتصاب القامة[7] للإنسان ونحو ذلك. وقد سَبَقَ ذِكْرُ معنى الخاصة عن قرب.

وتَعَالَيْتَ: تفاعلت من العُلوِّ والرِّفْعَة، وهو تعالٍ معنوي[8] لا حقيقي بمعنى الجهة، كما يقال: ترفَّع زيد عن لحوق العار ونحوه.

والأَزَلِيَّةُ: لفظة منسوبة إلى الأزل، وهي[9] في عرف المتكلمين والفلاسفة عبارة

---

(١) وتمامه: «وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل» وهو في صحيح مسلم (٢٧٨٩) في صفات المنافقين: باب بدء الخلق، وأخرجه أحمد ٣٢٧/٣، والنسائي في التفسير من طريق ابن جريج، أخبرني إسماعيل بن أمية، عن أيوب ابن خالد، عن عبدالله بن رافع مولى أم سلمة، عن أبي هريرة مرفوعاً، قال الحافظ ابن كثير في «تفسيره» ٦٩/١: وهذا الحديث من غرائب صحيح مسلم، وقد تكلم عليه علي بن المديني والبخاري وغير واحد من الحفاظ، وجعلوه من كلام كعب، وأن أبا هريرة إنما سمعه من كلام كعب الأحبار، وإنما اشتبه على بعض الرواة فجعلوه مرفوعاً، وقد حرر ذلك البيهقي. وقال أيضاً ٢٢٠/٢: وفيه استيعاب الأيام السبعة، والله تعالى قد قال: (في ستة أيام) ولهذا تكلم عليه البخاري وغير واحد من الحفاظ في هذا الحديث، وجعلوه من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار ليس مرفوعاً،وقال أيضاً ٤٥٧/٣ و ٩٤/٤: وهو من غرائب الصحيح، وقد علله البخاري في «التاريخ» ٤١٣/١، فقال: رواه بعضهم عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن كعب الأحبار، وهو الأصح، وكذا علله غير واحد من الحفاظ.

(٢) في (د): يثبته.

(٣) في (ج و د): على ما رأينا.

(٤) في (د): ولا.

(٥) في (آ): ذكر.

(٦) في (آ و هـ): وهو. وفي (ج): ما لا يلزم، وهو خطأ.

(٧) في (آ): القائمة.

(٨) في (ج): معبودي، وهو تحريف، وتفسير العلو بهذا تأويل غير سليم، ومذهب السلف وصف الله بالعلو علواً حقيقياً يليق بجلال الله وكماله.

(٩) في (ب و ج و د و هـ): وهو.

عما يدل عليه القِدَمُ(١) من نفي الأولية والمسبوقة بالعدم(٢)، ويقابلونه بالأبد، وهو عدم التناهي في استمرار الوجود. يقولون مثلاً: ذاتُ الله وصفاتُه الذاتية موجودة أزلاً وأبداً، [٤] وفي الأزل والأبد، فما(٣) لا يزال عبارة عن الأبد أيضاً. وهذا يدل على أن الأزل عندهم عبارةٌ عن مفهوم لم يزل(٤)، لأنهم يقولون فيما لم يزل ولا يزال. لا(٥) لنفي المستقبل، وقد استعملوا النفي بها بمعنى(٦) الأبد، و «لم» لنفي الماضي، وهم يستعملون النفي بها بمعنى الأزل، فدلَّ على ما قلناه من أن الأزل هو عبارة عما لم يزل.

وذهب بعضُ أهلِ اللغةِ إلى أن لفظ الأزلِ ليس مِن لغة العرب، ولا يعرفونه، وإنما هو من توليد الفلاسفة والمتكلمين، فكأنهم(٧) اختصروا ما لم يزل في لفظ الأزل. وقال الجوهري: الأزل بالتحريك: القدم، يقال(٨): أزليٌّ، ذَكَرَ(٩) بَعْضُ أهل العلم: أن أصل هذه الكلمة قَوْلُهم للقديم: لم يزل، ثم نُسِبَتْ إلى هذا فلم(١٠) تَسْتَقِمْ(١١) إلا باختصار فقالوا: يزلي(١٢) ثم أُبدِلَت الياءُ ألفاً لأنها أَخَفُّ، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يزن: أزني.

أما الأَبَد: فهو في لغة العرب: الدَّهْرُ(١٣)، والجمع آبَاد، والأَبَد أيضاً: الدائم، وكأنه الأصل، والسَّرْمَد: الدائِمُ أيضاً، وكأنه من السرد، وهو المتابعة، فكأن(١٤)

(١) في (ب و ج): العدم.
(٢) في (آ): عما دل على القدم من الأزلية والمسبوقية بالقدم.
(٣) في (ب و ج و د و هـ): فيما لا يزال.
(٤) في (ج و د): (على أن الأزل عندهم عبارة عن الأبد أيضاً، وهذا يدل على أن الأزل مفهوم لم يزل) وواضح أن في الجملة تكراراً وسقطاً.
(٥) في (ب و ج و د و هـ): ولا لنفي المستقبل.
(٦) في (ا): لمعنى.
(٧) في (ج و د): وكأنهم.
(٨) في (ج): تعالى، وهو تحريف. وفي (د): الله تعالى أزلي.
(٩) في (د): وذكر.
(١٠) في (ب و ج و د و هـ): ولم.
(١١) في (ج): يستقم، وفي (د): تستقيم.
(١٢) في (آ): فقالوا لم يزل.
(١٣) في (د): وهو الجمع أفادوا الأبد أيضاً، وهو خطأ من الناسخ.
(١٤) في (ج و د): وكان.

السَّرْمَد الدائم المتتابع[1] وفي التنزيل: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إِلى يَوْمِ القِيامَةِ﴾ [القصص: ٧٢] الآية، أي دائماً[2] لا يتخلله ليل.

وسوابق العدم: جمع سابقة، أي لم يتقدم وجودَك عدماتٌ سابقة، أو أزمنةٌ سابقة، لأن أزليتَك أبت ذلك، وقد كان الإتيانُ بلفظ الواحد في سابق ولاحق، أو سابقة ولاحقة أبلغ في التبرئة والتنزيه[3] فكان يُقال: تنزهت عن سابق العدم، وتقدست عن لاحق الإمكان، أو عن سابقة العدم[4]، ولاحقة الإمكان، لأن نفي الفرد يستلزم نفيَ الجمع، ونَفْي الجمع لا يستلزم نَفْيَ الفرد على ما عُرِفَ، لكن كان لفظ الجمع أولى باعتدال[5] الكلام واتزانه[6] فآثرناه[7]، مع أن الخَطْبَ في هذا يسير.

وتقدست: أي تطهرت، وجميعُ مادة «ق د س» أو غالبها ترجع[8] إلى معنى الطهارة والتَّطهير.

ولواحق الإمكان: ما يلحق الممكن لكونه ممكناً، كالحدوث، والافتقار إلى المؤثر، والتركيب إن كان جسماً، وشغل الحيِّز إن[9] كان جوهراً[10]، والافتقار إلى ما يقوم به، وعدم التقاء[11] زمانين، أو تعقب[12] عدمه وجوده إن كان عرضاً، وبالجملة أضداد خواص القديم السابقة هي من لواحق الممكن، والإمكان استواء نسبة المعلوم إلى العدم والوجود[13] أو قابليته للتأثير[14] عن المؤثر.

---

(١) في (ج): التابع، وفي (د): التتابع.
(٢) في (د): الدائم.
(٣) في (ب و ج و د): التنزيه والتبرئة.
(٤) في (ب و د): الندم، وهو خطأ.
(٥) باعتدال، مطموسة في (هـ).
(٦) في (ب): وإيزانه، وفي (د): وإيثاره، وفي (هـ): واتنانه.
(٧) في (آ و هـ): كاتزانه.
(٨) في (د و هـ): يرجع.
(٩) إن، مكررة في (هـ).
(١٠) في (آ): إن كان جسماً جوهراً.
(١١) في (ب و د و هـ): البقاء.
(١٢) في (د): يعقب.
(١٣) في (ج و د): والموجود.
(١٤) في (ب و هـ): للتأثر، وفي (ج و د): للثأر، وهو تحريف.

أَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَسَلْتَ مِنْ وَابِلِ الآلاءِ، وَأَزَلْتَ مِنْ وَبِيلِ اللَّأْواءِ، وَأَسْبَلْتَ مِنْ جَمِيلِ الغِطاءِ، وَأَزْلَلْتَ مِنْ كَفِيلِ الإِحْسانِ.

* * * * * *

قوله: «أحمدك على ما أسلت[1] من وابل الآلاء، وأزلت من وبيل اللأواء، وأسبلت من جميل[2] الغطاء[3]، وأزللت من كفيل الإحسان».

أحمدك، بفتح الميم، قال الجوهري: الحمد نقيضُ الذم، تقول[4]: حَمِدْتُ الرجل أحمدُه حمداً ومَحْمَدَةً، فهو حميد ومحمود، والتحميد أبلغُ من الحمد، والحمدُ أعمُّ من الشكر.

قلتُ: أما أن التحميد أبلغُ، فلأن بناءه ـ وهو التفعيل ـ يُفيد التكثير[5] والتكرار، والكثير[6] أبلغُ من القليل في حصول المقصود، وأما أن الحمد أعم من الشكر، فلأن[7] الشكر إنما يكون على الصنيعة[8] المتعدية إلى الغير، والحمد يكون على ذلك وعلى الصفات اللازمة، كالشجاعة والعلم والحلم[9] ونحوه.

قال ابن هشام في «شرح الفصيح»: الشكر لا يكون إلا مجازاة، والحمد يكون ابتداءً ومجازاة[10]. قلت: هو معنى الذي قبله، وقيل: الحمد والشكر سِيَّان، وقيل: الحمد بالقول والشكر بالفعل، وقيل غير ذلك.

وأسلت[11]: أجريت إجراءً متتابعاً[12] بشدة، ومنه السيل للمطر إذا كان كذلك، والوابل: المطر الشديد، يقال: وَبَلَتِ السماء تَبِلُ[13]، وأرض موبولة. والآلاء: النعم،

(١) في (ب): أسبلت، وهو تحريف، وفي (هـ): سالت.

(٢) في (ب و ج): جميع.

(٣) في (ب و ج): العطاء، وهو تصحيف.

(٤) في (ب و د): يقول.

(٥) في (هـ): التكبير.

(٦) في (ب و هـ): والتكبير، وهو تصحيف وفي (ج و د): والتكثير.

(٧) في (ج): ولأنه.

(٨) في (ب) الصيغة.

(٩) في (ج): والحكمة.

(١٠) في (ب): ومجازاته.

(١١) في (ب): أسبلت، تحريف.

(١٢) في (ج): متتاعياً لشدة، وهو تحريف. وفي (د): امتناعياً، وهو تحريف أيضاً.

(١٣) في (ب): تبيل. وفي (د) وبلا.

واحدُها ألاً بالفتح، وقد تكسر، وتُكتب بالياء مثل مِعىً [1] وأمعاء. وأزلتَ: من الإزالة، وهي النقل والتحويل، والوبيل: فعيل من الوبال [2] بالفتح وهو الثقل [3] والوخامة [4]، ومرتع وبيل، أي: وخيم [5]، ولعل الوبال من هذا [6]. واللأواء: الشدة، والمراد أن [7] اللأواء لذاتها صفة [8] وخيمة فنعوذ بك منها.

وأسبلت: مِن أسبل إزارَه: إذا أرخاه، وهو الإسبال، والجميل: الحسن، وأصله: الشحم المذاب، قالوا: وجه جميل [9] أي كأنه لنضارته وبريقه دُهِنَ بالجميل، ثم قيل لكل حسن: جميل [9]، والغِطاء [10] أصله الارتفاع وغطا [11] الماء وكل [12] شيء إذا ارتفع، [وطال على شيءٍ فقد غطا عليه] [13]، وغطا الليل يَغطو ويَغطي: إذا أظلم، لأنه يرتفع على الأشياء ويعلو عليها فيخفيها، والغِطاء [14] كذلك يعلو من تحته فيخفيه.

وأزللت: أصله من الزلل، وهو الميل، يقال: زل عن الطريق ونحوه إذا مال عنه، وفي الكتاب العزيز: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [البقرة: ٣٦] أي أمالهما، فالمعنى: أملتَ إلينا من الإحسان، يقال: أزلَّ فلان إليّ [15] نعمَه، أي أمالها، وهذا متحقق، فإن النعم في الأصل كُلُّها لله عزّ وجلّ، لا يستحق أحدٌ منها [16] شيئاً، ونسبتها إلى كل واحد من

---

(١) في (آ): معاً.

(٢) في (آ): الوبا، وفي (ج و د و هـ): الوبل.

(٣) في (ج): النقل، وهو تصحيف.

(٤) في (ب): العصابة، وفي (ا): الوصابة. وفي (هـ): الرصانة.

(٥) في (آ و ب و ج): ومرتع وخيم، أي وخم، وفي (هـ): ومرتع وخيم، أي وبيل.

(٦) في هامش المخطوطة (آ): الوبلة بالتحريك: الثقل والوخامة، وقد وبل المرتع بالضم وبلاً ووبالاً فهو وبيل، أي: وخيم.

(٧) أن: ليست في (آ و ب و ج و هـ).

(٨) في (ب و ج و د): صيغة.

(٩ - ٩) ساقط من (ج).

(١٠) في (ب و ج): العطاء.

(١١) في (آ): عطا، وفي (ب و ج و هـ): غطا.

(١٢) في (آ و ب و ج و د): كل.

(١٣) الزيادة من «الصحاح» للجوهري.

(١٤) في (ب و ج): والعطا.

(١٥) في (ج و د): أزل فلان نعمه.

(١٦) في (د): فيها.

آحاد الخلق على السواء، فإذا[1] خص الله سبحانه عبداً بنعمةٍ ما، فقد أمالها إليه عن غيره[2].

وكفيل الإحسان: شاملةُ وعامَّةُ: من الكِفْلِ، وهو كساء يُدار حول سَنام البعير، ثم يُركب، ويجوز فيه معنى الضامن، أي: إحسانك إلينا تكفَّل[3] لنا بالكفاية والغَناء وكل خير، ومضمون هذه الجملة هو مطلوب كل عاقل، ومتعلَّق[4] الحمد[5] عنده، وذلك لأن مطلوبَ العاقل، إما دفعُ ضررٍ وهو اللأواء، أو حصولُ نفع وهو إسالة الإحسان والآلاء، وإسبالُ جميل الغطاء[6].

---

(١) في (ج و د): فأخص، وهو خطأ.
(٢) لعل دقة التعبير حذف: (عن غيره) لأن الله يبتدىء خلقه بالنعم بدون تحويل.
(٣) في (ب و ج): يكفل لنا. وفي (آ): تكفل إلينا.
(٤) في (هـ): يتعلق.
(٥) في (آ): كرر الناسخ الحمد مرتين.
(٦) في (ب و ج): العطاء.

حَمْـدَ مَنْ آمَنَ بكَ وَأَسْلَمَ، وَفَـوَّضَ إِلَيْـكَ أَمْـرَهُ وَسَلَّمَ، وَانْقَـادَ لأَوامِرِكَ وَاسْتَسْلَمَ، وَخَضَعَ لِعِزِّكَ القَاهِرِ وَدَانَ.

******

قولـه: «حمـد من آمن بك وأسلم، وفـوض إليك أمـره وسلّم، وانقاد لأوامرك واستسلم، وخضع لعزك القاهر ودان[1]».

قولـه: «أحمدك»[2]: أي: أحمـدك حمـداً مثل حمد من آمَنَ بك[3]، فحذف المصدر وصفته وأقام ما أضيف[4] إليه مقامه اختصاراً، لأن العقل يدل على ذلك، إذ ليس حمدي لله مثلاً هو نفس حمد من آمن غيري، بل هو مثله، ومثل ذلك قولهم: أعطى عطاءَ الأجواد، وبَخِلَ بُخلَ الأوغاد، أي: مثله، وقال امرؤ القيس:

إذا قَامَتَا تَضَوَّعَ المِسْكُ مِنْهُمَا نَسِيمَ الصَّبا جَاءَت بريَّا القَرَنْفُلِ[5]

أي تضوع[6] تضوعاً مثلَ تضوُّعِ نسيمِ الصَّبا، وهو أكثرُ حذفاً مما قلناه.

وقوله: «من آمن بك وأسلم» إشارة إلى الفرق بين الإيمان والإسلام. وقد نص الكتاب والسنة على الفرق بينهما، أما الكتابُ، فقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ[7] تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾ [الحجرات: ١٤]، نفى الإيمان وأثبت الإسلام، والمنفي غيرُ المثبت، فالإيمان[8] غير الإسلام، والمتغايران مفترقان[9]، وذلك يوجب

---

(١) ذكر في هامش المخطوطة (آ) تعليقاً على كلمة دان: يقال: دانه، أي أذله واستعبده، يقال: دنته فدان، والكيس من دان نفسه.

(٢) ليست في (د).

(٣) في (ب): قوله: إني أحمدك حمداً مثل حمد من آمن بك.

(٤) في (ب و ج و د و هـ): أضيفت

(٥) عبارة: «جاءت بريا القرنفل» ساقطة من (آ و ج و د و هـ) وهي معلقة في (ب) في الهامش. والبيت هو الثامن من معلقة امرىء القيس، قال التبْريزي في شرح القصائد العشر ص ٣١، ٣٢: المسك يذكر ويؤنث، وكذلك العنبر، وقيل: من أنث ذهب إلى معنى الريح، ومن أنث، فروايته «تَضَوَّعُ المسكُ منهما» يريد: تتضوع، فحذف إحدى التائين، ومعنى تضوع: فاح متفرقاً، ونصب نسيم الصبا، لأنه قام مقام نعت لمصدر محذوف، وريا القرنفل: رائحته.

(٦) في (ب): يضوع.

(٧) في (ب): لن، وهو تحريف.

(٨) في (ج و د و هـ): والإيمان.

(٩) في (ب): متفرقان.

الفرق بين الإيمانوالإسلام[1].

وأمـا السنة: فحديثُ جبريلِ الصحيح حيث قال للنبي [2] ﷺ: «ما الإيمانُ؟ فقال: أن تُؤمِنَ باللهِ وملائكتِه وكُتُبِه ورُسُلِه واليوم الآخِرِ وتُؤمِن بالقَدَر» ـ أي تصدق بذلك ـ «قال: فما الإسلام؟ قال: شهادةُ أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبدُه ورسولُه، وإقامُ الصلاة، وإيتاءُ الزكاة، وحجُّ البيت، وصومُ رمضان» رواه مسلم، وصححه الترمذي.

ودلالته على الفرقِ بينهما من وجهين:

أحـدهمـا: أن جبريلَ سأل عن كل واحد[3] منهما بصيغة مفردة سؤالاً مستقلاً وذلك قاطع في الفرق، كما إذا قيل: ما الإنسان وما الأسد؟ فإنه يُفيد الفرق بينهما قطعاً.

الثاني: أنه[4] ﷺ أقره على الفرق في السؤال عنهما، وأجابه عنهما بحقيقتين مختلفتين، ففسر الإيمانَ بالتصديق القلبي، والإسلامَ بالعمل البدني، وهذا قاطع في أن اختلافهما اختلاف كُليٌّ، وليس بينَهما عمومٌ وخصوص، وأن الإسلام أثر الإيمانِ ومكمِّلُه وصفة له[5] لا ركن فيه وجزء له[6].

وأما[7] الاحتجاجُ على اتحاد الإيمان والإسلام بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنا مَنْ كَانَ فِيها مِنَ المُؤْمِنينَ، فَما وَجَدْنا فِيها غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ المُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦]، والمرادُ بهما واحد، وهو آل لوط، فضعيف، وجوابُه: أنه وصفهم بالأمرين تخصيصاً لهم، ومدحاً وتعظيماً، أو أنه غاير بين الفاصلتين[8] في الآيتين دفعاً للتكرار، كما بينّاه في «بغية الواصل».

---

(١) الواو ساقطة من (ج).

(٢) في (ج): حيث قال النبي.

(٣) في (ب وج و د): واحدة.

(٤) في (ب وج و د): أن النبي.

(٥) في (ب وج و د): وتكملة وصفية له.

(٦) التحقيق في هذه المسألة: أنه إذا أفرد كل من الإسلام والإيمان بالذكر، فلا فرق بينهما حينئذ، وإن قرن بين الاسمين، كان بينهما فرق كما ذكر المصنف. انظر «شرح العقيدة الطحاوية» ص ٣٢٧ ـ ٣٣٠، و«جامع العلوم والحكم» ص ٢٥ ـ ٢٧ لابن رجب الحنبلي.

(٧) في (ب وج و د): فأما.

(٨) في (د): الفاصلية، وليس بشيء.

قوله: «وفوِّض إليك أمره وسلم»(١)، التفويض: ردُّ الأمر إلى الغير لينظر فيه، وقوة اللفظ تعطي التوسيع(٢)، كأن من فوض أمره إلى غيره قد جعله في سَعة من الاعتراض عليه، ويقال: أموالُهم بينهم فوضى وفيضوضى: إذا كانوا شركاء فيها، وأمره: أي شأنه وكل ما يعنيه(٣) من استجلاب خير، أو استدفاع شر، فهو مفوض فيه إليك لعلمه أنه لا يصدر شيء إلا عنك نعمة وبلاءً، ومنعاً وعطاءً، وأنك المستبد في الخلق حكماً وقضاءً. والتسليم في معنى التفويض، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ [٥] حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّموا تَسْليماً﴾ [النساء: ٦٥].

وقوله: «وانقاد لأوامرك واستسلم» الانقياد: هو المتابعة مع المطاوعة، كالبعير وغيره من الدواب إذا قيد(٤) بزمامه، تابع مطاوعاً. والاستسلام: تسليمُ النفس خوفاً من العقاب، وليس هٰذا فيما بين الله سبحانه وتعالى نفاقاً، لأن الخوف من الله واجب، بخلاف ذٰلك فيما بين المخلوقين، فإنه قد يكون نفاقاً كالحربي والمرتد إذا أسلم خوفاً من القتل، لأن خوف المخلوقين غير واجب، كما(٥) قال سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] فهٰذا استسلام للكفر تقية(٦)، وليس المراد هٰهنا الانقياد للأوامر، أي نعتقد وجوبَ امتثال أوامرك ونواهيك فعلاً وكفّاً وهٰذا شأنُ جميع المؤمنين، والمعنى(٧) نحمدك حمد المؤمنين.

وقوله(٨): «وخضع لعزِّك القاهر ودان» الخضوع: التطامن والتواضع، ومنه خضع النجم: إذا مال للمغيب، وخضع الإنسانُ خضعاً(٩): أمال رأسه إلى الأرض ودنا(١٠) منها، والله أعلم.

ولا بد للمؤمن الكامل ما تضمنته(١١) هذه الجملة من الصفات، وهي الإيمان

---

(١) في (آ و ب و ج و هـ): وفوض أمره إليك وسلم.
(٢) في (آ): التوسع.
(٣) في (ب): يعينه، وهو تحريف.
(٤) في (ب): اقتيد.
(٥) في (ب و ج و د): وكما.
(٦) في (ب): بقية، وفي (د): بغية، وكلاهما تحريف.
(٧) في (ب و ج و د): فالمعنى.
(٨) في (هـ): قوله.
(٩) في (آ و هـ): خضيعاً.
(١٠) في (ب و ج و د): أو دنا.
(١١) في (ب): يضمنه.

القلبي حتى بالقدر، والعمل البدني مع الانقياد والاستسلام والخضوع، قال[1] الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١ - ٢]، فذكر الإيمان، وهو أكبرُ وظائف القلب، والصلاة، وهي أكبر وظائف البدن، والخشوع وهو أكبر الوظائف المشتركة بينهما، لأن الخشوع تواضع يكون في القلب، ثم يظهر على الجوارح، ولهذا[2] قال النبي ﷺ في رجل رآه يصلي وهو يعبث، فقال. «لَوْ خَشَعَ قَلْبُ هٰذا لَخَشَعَتْ جَوارِحُهُ[3]».

---

(١) في (ب): كما قال.

(٢) في (ب): ولقد قال.

(٣) أورده السيوطي في «الجامع الصغير» من حديث أبي هريرة ونسبه للحكيم الترمذي، وعلق عليه المناوي في «فيض القدير» ٥/٣١٩ فقال: رواه (أي الحكيم) في «النوادر» عن صالح بن محمد، عن سليمان بن عمرو، عن ابن عجلان، عن المقبري، عن أبي هريرة... قال الزين العراقي في «شرح الترمذي»: وسليمان بن عمرو - هو أبو داود النخعي - متفق على ضعفه وإنما يعرف هذا عن ابن المسيب. وقال في «المغني»: سنده ضعيف، والمعروف أنه من قول سعيد، ورواه ابن أبي شيبة في «مصنفه» ٢/٥١/١، وفيه رجل لم يسم، وقال ولده: فيه سليمان بن عمرو مجمع على ضعفه، وقال الزيلعي: قال ابن عدي: أجمعوا على أنه يضع الحديث.

وَأَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى سَيِّدِ أَصْفِيَائِكَ، وَخَاتِمِ أَنْبِيَائِكَ، وَفَاتِحِ أَوْلِيَائِكَ، مُحَمَّدٍ سَيِّدِ مَعَدِّ بن عَدْنَانَ.

* * * * * *

قوله: «وأسألك أن تُصلِّيَ على سيد أصفيائك وخاتم أنبيائك وفاتح أوليائك[1] محمد سيد معد بن عدنان».

«وأسألك»: معطوف على «أحمدك»، أي: أحمدك وأسألك، وتقديم الحمد قبل السؤال أجدرُ بالإجابة كما هو مشاهد بين الناس، ولهذا وقع في الفاتحة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، قُدِّمَتِ العبادةُ لتكون[2] وسيلة إلى حصول الإعانة، والصلاة من الله سبحانه وتعالى: الرحمة، ويلزمها معنى التعظيم والتشريف والتكريم، خصوصاً إذا كانت على الأنبياء صلوات الله عليهم.

والسيد: هو الرئيس الذي يسود مَنْ دونه، وهو فعيل[3] بكسر العين من السيادة وهي[4] التقدم والرئاسة.

والأصفياء: جمع صفي، وهو الصفوة المختار إليه تشبيه ماء دون الصافي أو الأصفى من الماء إليه[5]، فالأنبياء[6] صلوات الله عليهم صفوة الله من الخلق، ونبينا محمد ﷺ سيد تلك الصفوة.

والأنبياء جمع نبيء، بالهمز[7] وتركه، فإذا همز فهو فعيل من النبأ، وهو الخبر، لأنه يأتي بالخبر عن الله سبحانه وتعالى، وإذا لم يهمز[8] فهو مخفف من المهموز في

---

(١) في البلبل المطبوع تعليقاً على هذا: «إن أراد أن ولاية من جاء بعده إنما كانت عن طريق الشريعة فصحيح، وإن أراد أنه فتح باب الولاية لكل ولي ولو كان قبله فغير صحيح. فإن الله أمره باتباع ملة إبراهيم، والاقتداء بهدي من كان قبله من المرسلين» (أ. هـ.).

(٢) في (آ): ليكون.

(٣) هكذا في الأصل، ووزنها الصرفي (فيعل) بتقديم الياء على العين، وأصلها سيود، أعلت الواو بالقلب والإدغام.

(٤) في (آ و ج و د): وهو.

(٥) هكذا في (ج و د)، وفي (آ): نسبه وما دون الصفي أو الأصفى من المالية، والأصفياء... الخ.
وفي (ب و هـ): نسبه ما دون الصفي أو الأصفى من المالية، والأصفياء.. الخ.

(٦) في (آ و ب): والأصفياء، وفي (هـ): والأنبياء.

(٧) في (ج): بالهمزة، وفي (د): بالهمزة وتركها.

(٨) في (ب): تهمز.

أحد الأقوال لأهل اللغة، كما خففوا الذرية[1] والبرية وأصلهما الهمز.

والقول الثاني: أنه استعير له اسم النبي، وهو الطريق، لأن النبي يهدي الناس إلى الحق كما تهديهم[2] الطريق إلى مقاصدهم.

والثالث: أنه فعيل من نبا: إذا ارتفع مكانه، لأن النبي ﷺ رفيعُ المنزلة عند الله سبحانه وتعالى، ومحمد ﷺ هو خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم بنص الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل لمن يُطالب به.

والأولياء: جمع وليّ، وهو فعيل من: وليتُ الشيء أليه: إذا عنيت به ونظرت فيه كما ينظر الولي في مال اليتيم ونحوه، لأن الله[3] سبحانه وتعالى ينظر في أمر وليه بالرحمة والعناية[4]، والولي[5] ينظر في أوامر[6] الله سبحانه وتعالى بالطاعة، ويجوز أن يكون فعيلاً من: وليتُ الشيء، ووليني الشيء: إذا لم يكن بيني وبينَه واسطة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وقوله عليه السلام: «لِيَلِيني[7] مِنْكُمْ ذَوُو الأَحْلام[8] والنُّهى[9]» يعني في الصلاة، وقوله

---

(١) في (آ و هـ): الدرية.

(٢) في (ج و د): يهديهم.

(٣) في (آ و هـ): لأنه سبحانه، وفي (ب) لأن سبحانه.

(٤) في (آ): في أمر وليه بالإعانة، وفي (ج و د و هـ) في أمر وليه بالعناية.

(٥) في (ج): والمولى.

(٦) في (ب): في أمر.

(٧) كذا الأصل بإثبات الياء بعد اللام وبعدها نون الوقاية، وهي كذلك في مسند أحمد وسنن الترمذي وفي إحدى نسخ مسلم، والجادة حذف الياء، لأنه على صيغة الأمر، على أن ما هنا له وجه في العربية، وقد ورد في غير ما حديث، وله شواهد من الشعر، وقد بحث في هذه المسألة ابن مالك في «شواهد التوضيح» ص ١٧ - ٢٢ بحثاً مطولاً، وذكر من شواهده في البخاري «إن أبا بكر رجل أسيف وإنه متى يقوم مقامك لا يسمع الناس» وحديث «من أكل من هذه الشجرة فلا يغشانا» وحديث «مروا أبا بكر فليصلي بالناس» ووجَّه ذلك بأوجه متعددة فارجع إليه.

(٨) في (ج و د): الأحكام، وهو تحريف.

(٩) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود: مسلم (٤٣٢) (١٢٣) في الصلاة باب تسوية الصفوف وإقامتها، وأبو داود (٦٧٥) في الصلاة: باب من يستحب أن يلي الإمام في الصف، والترمذي (٢٢٨) في الصلاة: باب ما جاء ليلني منكم أولو الأحلام والنهى، وأحمد ١/٤٥٧، وأخرجه من حديث أبي مسعود البدري مسلم (٤٣٢) وأبو داود (٦٧٤) والنسائي ٢/٩٠ في الإمامة: باب ما يقول الإمام إذا تقدم في تسوية الصفوف، وأحمد ٤/١٢٢.

عليه الصلاة والسلام: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْني ثُمَّ الَّذينَ يلُونَهم ثم الَّذِين يَلُونَهم[1]»، كل هذا المراد به نفي الواسطة، والمعنى الأول آيل إلى هذا أيضاً[2] فهو الأصل، فالولي يلي ربَّه سبحانه وتعالى ويليه ربه، فالمعنى[3] أن الولي يقطعُ الوسائط بينَه وبين الله سبحانه وتعالى حين[4] يصير في مقام المراقبة والمشاهدة، وهو مقام الإحسانِ الذي فسَّره النبي ﷺ بـ: «أن تعبُدَ الله كأنَّك تراه فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك[5]». والربُّ سبحانه يجعل عبده يليه، بمعنى أنه يُفيض عليه من المعارف واللطائف بغير واسطة، كما أعطى الخَضِرَ تلك العلوم اللدنية بغير واسطة كتابٍ منزل، ولا مَلَكٍ مرسَل، وليس هٰذا موجباً لتفضيل الولي على النبي عليه السلام كما زعم بعض جهلة المتصوِّفة محتجاً بقصة موسى والخَضِر، وذلك لأن مقام الولي من الله سبحانه وتعالى مقام الرأفة والرحمة، ومقام النبي عليه السلام مقام الشرف والتعظيم والقوة والعصمة، ولهٰذا كان النبي عليه السلام مأموراً بإظهار المعجز[6] وإشاعته على رؤوس الأشهاد، والولي مأموراً[7] بكتمان الكرامة وسترها عن إدراك العباد، ولا شك أن الملك العظيم قد يرى

---

(١) قطعة من حديث رواه عن النبي ﷺ عمران بن حُصين أخرجه البخاري (٢٦٥٢) في الشهادات: باب لا يشهد على شهادة جور، إذا شهد، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ: باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، وفي الرقاق: باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، وفي الأيمان والنذور: باب إثم من لا يفي بالنذر، وأخرجه مسلم (٢٥٣٥) في فضائل الصحابة: باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، وأبو داود (٤٦٥٧) في السنّة، والترمذي (٢٢٢١) و(٢٢٢٢) في الفتن، و(٢٣٠٢) في الشهادات، والنسائي ١٧/٧ و١٨ في الأيمان والنذور: باب الوفاء بالنذر، وأحمد ٤٢٦/٤ و٤٢٧ و٤٣٦ و٤٤٠، وأخرجه من حديث عبد الله بن مسعود البخاري (٢٦٥٢) ومسلم (٢٥٣٣) والترمذي (٣٨٥٨) وابن ماجه (٢٣٦٢) وأحمد ٣٧٨/١ و٤١٧ و٤٣٤ و٤٣٨ و٤٤٢، وأخرجه من حديث أبي هريرة أحمد ٢٢٨/٢ و٤١٠ و٤٧٩، ومسلم (٢٥٣٤). وفي الباب عن عائشة عند مسلم (٢٥٣٦)، وعن النعمان بن بشير عند أحمد ٢٦٧/٤ و٢٧٦ و٢٧٧.

(٢) في (آ و ب): والمعنى الأول إلى هذا فهو الأصل. وفي (ج): والمعنى الأول إلى هذا أيضاً. وفي (د): والمعنى الأول لعله إلى هذا.

(٣) في (ب و ج و د): بمعنى.

(٤) في (ب و ج و د و هـ): حتى.

(٥) قطعة من حديث مطول أخرجه مسلم (٨) والترمذي (٢٧٣٨) وأبو داود (٤٦٩٥) والنسائي (٩٧/٨) من رواية عمر رضي الله عنه.

(٦) في (ج): العجز، وهو تحريف.

(٧) في (آ): مأمور.

مسكيناً أو يتيماً، فيرحمه، فيمسح[1] برأسه، أو يُعطيه من يده شيئاً، ولا يصل إنعامه[2] إلى قائد جيوشه إلا بوسائط[3]، مع أن القائدَ عنده أعظمُ قدراً وأعلى محلاً، وكم بين من يُعطيه الملك سيفاً، ويقول له: خذه في يدك مشهوراً، واضربْ به من عصاك في أمر، وبين من يُعطيه سكيناً ويقول له: اجعله تحتَ ثيابك، لئلا يراك الوالي أو غيره، هذا تفاوتٌ كثير.

ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى كما ختم بمحمد ﷺ الأنبياء كذلك افتتح به الأولياء، والنبي يصدُق عليه اسمُ الولي وإن كان أعمّ أوصافه، وقد نَظم المعنى الشيخ يحيى بن يوسف الصرصري[4] حيث قال:

هو خَاتِمُ الأنبياءِ وفاتِحُ الـ   أولياء وشُربُهم مـن شُرْبِهِ

أي: هو مادتهم ومنه يُسقون[5].

ومحمـد اسمـه ـ صلى الله عليه وسلم ـ هو مفعَّل من الحمد، كما أن أحمد أفعل من ذلك أيضاً، ومَعَد مَفْعَل بفتح الميم والعين وتخفيفهما[6]، أبو العرب، وهل ميمه زائدة أو أصلية؟ فيه قولان:

الأول: اختيارُ الأكثرين، ولهذا ذكره الجوهري في عدد.

---

(١) في (د): أو يمسح.

(٢) في (آ): ولا تصل العامة، وهو تحريف، وفي (د): ولا تصل إنعامه... الخ.

(٣) في (ح): بواسايط، وهو تحريف.

(٤) في (آ): يوسف بن يحيى، وهو خطأ، والصرصري نسبة إلى صرصر قرية على فرسخين من بغداد، وهو يحيى بن يوسف بن يحيى بن منصور بن المعمر بن عبد السلام، الشيخ الإمام العلامة البارع الفاضل في أنواع من العلوم، جمال الدين أبو زكريا الصرصري، الفاضل المادح الحنبلي الضرير البغدادي، كان ذكياً يتوقد نوراً، وكان ينظم على البديهة سريعاً أشياء حسنة فصيحة بليغة، وقد نظم في الفقه مختصر الخرقي، وزوائد الكافي، وأما مدائحه في رسول الله ﷺ فشيء كثير، وما اشتهر عنه أنه مدح أحداً من المخلوقين من بني آدم إلا الأنبياء. قتله التتار لعنهم الله شهيداً سنة ٦٥٦ هـ بعد مقاومته لهم، وقتله غير واحد منهم، وله من العمر ثمان وستون سنة. انظر البداية والنهاية ٢١١/١٣، وشذرات الذهب ٢٨٥/٥، ٢٨٦.

(٥) في (ب و ج): ومنه يستقون.

(٦) في (ج و هـ): وتحقيقها، وفي (د): وتحفيفها، أعني الميم والعين.

والثاني: اختيارُ سيبويه، لقولهم تمعدد[1].

وعدنان: فعلان من عدن بالمكان، إذا لزمه وتوطنه[2] إقامة.

ونبينا محمد ﷺ: هو محمد بنُ عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قُصي بن كِلاب بن مُرَّة بن كعب بن لُؤي بن غالب بن فِهر بن مالك بن النَّضر ابن كنانة بن خُزيمة بن مُدركة بن إلياس[3] بن مضر بن نزار بن مَعد بن عدنان. إلى هاهنا اتفق النسابون، واختلفوا فيما بعدَ ذلك، فبعضُهم يقولَ: عدنانَ بن أد بن أدد [4]ابن الهميسع بن حمل[5] بن نبت بن قيدار بن إسماعيل بن إبراهيم، وبعضهم يقول: عدنان بن أدد[4] ولا يذكر أدًّا، وبعضهم يقول غير ذلك، وروى ابن سعد بإسناد فيه ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة، قال: ما وجدنا أحداً يعرف ما وراء عدنان، قال عروة: وسمعت أبا بكر بن سليمان بنِ [أبي] حَثْمَةَ يقول: ما وجدنا في علم عالمٍ، ولا شعرِ شاعرٍ أحداً يَعْرِفُ ما وراء معد بن عدنان [يثبت][6].

---

(١) في (آ): اختيار سيبويه فعدد وعدنان... إلخ.

(٢) في (آ): فتوطنه.

(٣) سقط إلياس من (ج) فاستدركه الناسخ في الهامش، فنتج عن ذلك تكرار اسم مضر حيث جاء النص هكذا: (بن مدركة بن مضر بن إلياس بن مضر بن نزار).

(٤ - ٤) ليس في (آ).

(٥) في (د): الحمل.

(٦) طبقات ابن سعد ١/٥٨، وما بين حاصرتين منه.

وَأَنْ تَرْزُقَنِي العِلْمَ وَتُوَفِّقَنِي لِلْعَمَلِ ، وَتُبَلِّغَني مِنْهُمَا نِهَايَةَ السُّولِ وَغَايَةَ الأَمَلِ ، وَتَفْسَحَ لِي في المُدَّةِ وَتَنْسَأَ لِي في الأَجَلِ ، في حُسْنِ دِيْنٍ وَإِصْلاحِ شأنٍ .

* * * * * *

قوله: «وأن ترزقني العلم، و[1] توفقني للعمل، وتبلغني منهما نهاية السول وغاية الأمل، وتفسح لي في المدة، وتنسأ لي في الأجل، في حُسن دين وإصلاحِ شأن».

هٰذا عطف على قوله: أن تُصلي، فيما سبق، أي: وأسألك أن تصلي على سيد أصفيائك، وأسألك أن ترزقني التوفيقَ، وهو[2] التيسير لما يُوافق، وذلك بتحقيق الدواعي، وإزالة العوائق، ولا شك أن حصول العلم والتوفيق للعمل به هو الصراط المستقيم، والمنهجُ القويم إلى السعادة الأبدية في جنات النعيم.

والعلم يجب أن يكون مُقدَّماً لأنه يَحْرُسُ العملَ عن الفساد والاختلال، والعمل نتيجةُ العلم ومقصودُه وثمرته، وهو الاستقامة المفضية إلى الخلود في دار المقامة[3]، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ المَلَائِكَةُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿نُزُلاً مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ﴾[4] [فصلت: ٣٠ - ٣٢] فحقيقة الاستقامة: فعل المأمورات، وترك المنهيات، وإنما تتحقق[5] معرفة ذلك بالعلم، فعلم بلا عمل عقيم [6] وعمل بلا علم [6] سقيم غير مستقيم، وللخطيب البغدادي كتاب سماه: «اقتضاء [٦]
العلم العمل[7]» ذكر فيه كثيراً من الترغيب والترهيب المتعلق بالعلم والعمل[8] ذكرتُ جملةً صالحة منه في كتاب: «الآداب الشرعية» فإذا شئت انظر هناك.

---

(١) في البلبل المطبوع: وأن توفقني.

(٢) في (ب و هـ): هو، بدون واو، وفي (ج و د): وأن ترزقني، والتوفيق هو التيسير.

(٣) في (آ): المقام.

(٤) الآيات بتمامها: ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلاً من غفور رحيم﴾.

(٥) في (آ): وإنما معرفة، وفي (ج و د): وإنما يتحقق معرفة ذلك.

(٦ - ٦) ليس في (آ).

(٧) في (آ): اقتضاء العلم والعمل... وهو خطأ، والكتاب مطبوع.

(٨) في (ب وج و هـ): المتعلق بالعمل بالعلم.

ولما كان العلمُ والعمل مما لا يستغني العاقِل عنهما[1]، لأن العلم زينةُ النفس وكمالُها وحليتُها في الدنيا والآخرة، والعمل سببُ سلامتها في معادها وحلولها بالمراتب الفاخرة، سأل الله سبحانه وتعالى أن يُبلغه منهما[2] نهاية سؤله[3]، وغاية أمله. ونهاية الشيء وغايته: عبارة عن آخره وموضع انقطاعه. ولما كان الإنسان مخلوقاً متناهياً كان أمله كذلك[4]، والسؤل مهموزاً[5]: ما يسأله[6] الإنسان، وقرىء: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يا موسى﴾ [طه: ٣٦] بالهمز. ولما صح وثبت عن النبي ﷺ، أن رجلاً سأله عن خير الناس، فقال: «مَنْ طَالَ عُمُرُه، وَحَسُنَ عَمَلُه». وعن شر الناس، فقال: «مَنْ طَالَ عُمُرُه وسَاءَ عَمَلُه» رواه الترمذي[7] وقال: حديث حسن صحيح.

وكان ذلك أيضاً[8] متقرراً في العقول الصحيحة ضرورة، أو بواسطة النظر، لأن الإنسان إما أن يطولَ عمره أو يقصر، وعلى هٰذين التقديرين إما[9] أن يسوءَ عملُه أو يحسن، فهي أربعةُ أقسام، خيرُها مَنْ طال عمرُه وحَسُنَ عمله، وشرها مَن طال عمره وساء عملُه، وبينهما واسطتان، خيرهما مَنْ قصر عمره وحسن عملُه، وشرُّهما من قصر عمره وساء عملُه، سألتُ الله سبحانه وتعالى أن يجعلني[10] مِن خير هٰذه[11] الأقسام بطول العمر مع حسن الدين وصلاح الشأن.

---

(١) في (ب و ج و د و هـ): مما لا يشبع العاقل منه.

(٢) في (ج): منها.

(٣) في (د): السول.

(٤) في (د) لذلك.

(٥) في (آ و هـ): مهموز.

(٦) أخذ من التعريف مادة المعرف، والأولى التعبير بما يطلبه الإنسان تفادياً من لزوم الدور.

(٧) رقم (٢٣٣٠) في الزهد باب: شر الناس، من طريق خالد بن الحارث حدثنا شعبة عن علي بن زيد عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه... وعلي بن زيد هو ابن جدعان ضعيف وباقي رجاله ثقات، وأخرجه أحمد ٥/ ٤٠ و٤٣ و٤٨ و ٥٠ والدارمي ٢/ ٣٠٨ من طرق عن علي بن زيد به. وأخرجه أحمد ٥/ ٤٧، و ٤٩ من طريق حميد ويونس وثابت ثلاثتهم عن الحسن عن أبي بكرة، وهذا سند رجاله ثقات. وصحّحه الحاكم. وله شاهد صحيح من حديث عبد الله بن بسر عند أحمد ٤/ ١٨٨ والترمذي (٢٣٢٩).

(٨) ليست في (د).

(٩) في (ب و ج و د و هـ): وعلى التقديرين فإما.

(١٠) «أن يجعلني» مكررة في النسخة الأولى.

(١١) في (ب و ج و د و هـ): أن يجعلني من خير الأقسام.

ومعنى تفسح: توسع، والفُسحة بضم الفاء: السعة، ومنه ﴿تَفَسَّحُوا في المجْلِسِ[1]﴾ [المجادلة: ١١]، والمدة: الزمن الممتد، والمراد[2] هاهنا زمن الحياة.

وتنسأ ـ بفتح السين ـ: تؤخر، ومنه النسيئة: البيع بتأخير[3] الثَّمن، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أَوْ نَنْسَأها[4] نأت﴾ [البقرة: ١٠٦] أي: نؤخر نسخها فلا ننسخها، والأجل: نهاية المدة، ومنه أجلُ الدين، أي آخر مدة تأخيره[5]، وأجل الحي كذلك، قال الله تعالى: ﴿ولِكلِّ أُمَّة أجَلٌ فإذا جاءَ أجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرونَ ساعةً ولا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]. والدين يَشْمَلُ أصولَ الشريعة وفروعها، علمها وعملها[6]، فهو متعلق الإيمان[7] والإسلام، فنسأل الله سبحانه وتعالى تأخير المدة في حسن اعتقاد وعمل.

والشأن: الأمر والحال، والمراد إصلاحُ كل ما يعنيه.

---

(١) هي قراءة العامة، عدا عاصم، فقد قرأ المجالس.

(٢) في (ب): المراد.

(٣) في (ب): تأخر.

(٤) بفتح النون والسين والهمز، وهي قراءة أبي عمرو، وابن كثير، وقرأ الباقون بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز، جعلوه من النسيان الذي هو ضد الذكر. انظر «الكشف» ٢٥٨/١ ـ ٢٥٩، وحجة القراءات ١٠٩ ـ ١١٠.

(٥) على نسخة (د) هنا تمليك، هذا نصّه: «دخل هذا الكتاب المستطاب وهو المجلد الأول من شرح الطوفي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى في ملك حمد السليمان بن بسام، قال ذلك كاتبه ومستعيره محمد بن عبد العزيز الربدي الحنبلي عفي عنه»، والنص موجود بتمامه على ورقة غلاف النسخة.

(٦) في (ب وج و د): علميها وعمليها.

(٧) في (آ): بالإيمان.

وَأَنْ تُحْيِيَنِي حَيَاةً طَيِّبَةً هَنِيئَةً، وَتَقِيَنِي فِي الدِّينِ وَالبَدَنِ أَعْرَاضَ السُّوْءِ الرَّدِيَّةِ، وَتَعْدِلَ بِي عَنِ السُّبُلِ الوَبِيَّةِ إِلى المَرِيَّةِ، وَتَعْصِمَنِي مِنْ حَبَائِلِ الشَّيْطَانِ.

* * * * * *

قولـه: «وأن تُحييني حياةً طيبة هنيئة، وتقيَني في الدين والبدن أعراضَ السوء الرديَّة، وتعدِل بي عن السُّبل[1] الوبيَّةِ إلى المريّة، وتعصِمَني من حبائل الشيطان».

هٰذا أيضـاً عطف على ما سبق من الصلاة والرزق، أي: أسألُك أن تُصلي، وتـرزقني، وتُحييني، ولهٰذا كانت هذه[2] الأفعال وما عطف عليها فيما بعد منصوبة بتقدير «أن» الظاهرة في الفعل الأول منها، وهو تصلي، ولما كان الفسح[3] في المدة قد يكونُ مع حياة طيبة، وقد لا يكون، سألَ الله سبحانهُ وتعالى أنْ يكونَ ذٰلك مَع حياةٍ طيبةٍ، لأن ذٰلك من النعم التي وعد الله سبحانه وتعالى بها مَنْ أحسن من خلقه، حيث قال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧].

وروى[4] عبـد الرزاق عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنها الرزقُ الطيب في الـدنيا، وروى غيرُه[5] عنـه: أنهـا القناعة. وقال مجاهد وقتادة: هي الجنة. وقال الضحاك: العمل[6] الصالح. وقيل: حلاوة الطاعة. والتحقيق في الحياة الطيبة: أنها حصولُ السرور، وعدمُ الشرور، أو يقال[7]: حصولُ الملائم، واندفاعُ المنافي.

والهنيئة: من قولهم: هٰذا هنيء، أي: لا تعب[8] فيه، وقال تعالى: ﴿فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً﴾ [النساء: ٤] قيل: سائغاً طيباً، وحكي عن الأزهري: الهنيء: الذي يسمن، والمريء: غيرُ الوبيِّ، يقال: هنأني الطعام ومرأني بغير ألف، فإن أفردته

---

(١) في (د) وفي البلبل المطبوع: السبيل.
(٢) ليست في (آ).
(٣) في (آ): الفسح قد يكون.
(٤) في (آ): روى.
(٥) في (آ): وروى غيره أنها.
(٦) في (ب): العامل.
(٧) في (ج): أو قال.
(٨) في (ب): لا تعقب.

قلت: أمرأني (١). وفسره الأزهري: أنه الهَطْم (٢) ذكره الدياربكري (٣) في «تفسيره».

"وتقيني: من الـوقاية، أي تدفع عني وتكفيني أعراض السوء الرديئة في الدين والبدن، أي: ما يَعْرِضُ فيهما مما يسوء، كالخطأ في الاعتقاد والعمل، والانحراف في مزاج البـدن لاعتـراض العلل، لأن الصحة في الدين والبدن من جملة الحياة الطيبة، وهو وما بعده من تفاصيلها، وتعدل بي: أي تميل بي(٤)، يقال: عدل عن الطريق، أي: مال عن السبيل(٥)، أي: الطرق الوبيئة التي فيها الوباء، وهو مرض عام، وهو يُمد ويُقصر، واستعماله بالنسبة إلى البدن حقيقة، وبالنسبة إلى الدين مجاز عن(٦) الأذى فيه باختلال(٧) اعتقاد(٨) أو عمل. إلى المريَّة، أي: الطرق السالمة من الوباء والأذى التي يُستمرى سلوكها(٩)، أي: يكون سليمَ العاقبة من الأذى.

«وتعصمني(١٠) من حبائل الشيطان»: أصلُ العصمة المنع، مأخوذ من عِصام(١١) القِربـة، وهـو رِبـاط القِربة وسيرُها(١٢) الذي تُحمل به، فهو يمنعها من الوقوع إلى الأرض، وأبو عاصم كنية السَّويق، لأنه يُمسِكُ الرمقَ، ويمنع السقوطَ(١٣)، فالمراد: تمنعني من حبائل الشيطان أن أقع فيها، والمراد بحبائل الشيطان: جميعُ الشهوات والمعـاصي التي تغـري(١٤) الإنسـان بمواقعتها(١٥)، فهي له بالنسبة إليهم كالشِّباك

---

(١) في (ب و ج): أمرني، وهو تحريف.

(٢) قال في «النهاية» ٥/٢٦٦ في حديث أبي هريرة في شراب أهل الجنة: إذا شربوا منه، هطم طعامهم. الهطم: سرعة الهضم، وأصله الحطم وهو الكسر، فقلبت الحاء هاء، وفي (آ و ج): الهظم بالظاء المعجمة، وهو الهضم، فإن الظاء والضاد يتعاقبان، وفي (د و هـ): الهضم بالضاد المعجمة.

(٣) على هامش (د): الدار.

(٤) لفظة (بي) ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

(٥) في (ب و ج): السبل.

(٦) في (ب) مجاز فيه عن الأذى، وفي (هـ) غير واضحة، أقرب ما تكون إلى: «مجازفة».

(٧) في (هـ): باختلاف.

(٨) في (آ و ب و ج و د): عقد.

(٩) في (آ): الذي يستمري في سلوكها.

(١٠) في (ج و هـ): ويعصمني.

(١١) في (ب): العصام.

(١٢) في (د): وسترها.

(١٣) في (ب و هـ): من السقوط، وفي (ج و د): ويمنع القوة من السقوط.

(١٤) في (ج و د): تغري الناس، وفي (آ و هـ): تغر الإنسان.

(١٥) في (د): بمواقعها.

والفخـاخ ونحـوها للصياد بالنسبة إلى الطير والوحش، بجامع أن عاقبة الجميع[1] الهلاك، هؤلاء في الآجل، وأولئك في العاجل بالذبح وأكل الصياد وغيره لهم، فأما قولـه عليه السلام: «النِّساءُ حَبَائِلُ الشَّيْطانِ[2]» فليس المراد به حصر الحبائل في النساء، بل إنهن من الحبائل[3] وأعظمها[4] وأجدرها بالوقوع فيها[5]، كقوله: «الحج عرفة[6]»، أي معظمه، وواحدة الحبائل: حِبالة[7] بكسر الحاء.

---

(١) في (ب): الجمع.
(٢) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» عن عبد الرحمن بن عابس، وابن لال عن ابن مسعود، والديلمي عن عبد الله بن عامر في حديث طويل، والتيمي في ترغيبه عن زيد بن خالد كما في «المقاصد الحسنة» ص ٢٤٩، ٢٥٠ وهو حديث ضعيف.
(٣) في (ج): الحبال، وهي تحريف.
(٤) في (ب و ج و د): ومعظمها.
(٥) ليست النساء كلهن حبائل الشيطان، بل منهن من عصم الله وكانت إماماً في الدين، على أن الحديث لا يصح فلا يتكلف لتأويله.
(٦) أخرجه من حديث عبد الرحمن بن يَعْمَر الدِّيلي الإمام أحمد ٣٠٩/٤، ٣١٠، و٣٣٥، وأبو داود (١٩٤٩) والترمذي (٨٨٩ و٢٩٧) والنسائي ٢٥٦/٥، وابن ماجه (٣٠١٥) والدارمي ٥٩/٢، والطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٠٩/٢، ٢١٠، وابن الجارود في «المنتقى» (٤٦٨) والدارقطني في سننه ٢٤٠/٢، والطيالسي (١٣٠٩) والحميدي (٨٩٩) والبيهقي ١١٦/٥ و١٧٣، وإسناده صحيح، وصحّحه ابن حبان (١٠٠٩) والحاكم ٤٦٤/١ ووافقه الذهبي.
(٧) في (ب و هـ): حبائل، وهو خطأ.

وَتَقْبِضَنِي عَلَى الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ ، وَتَجْعَلَ رَحْمَتَكَ لِي مِنَ النَّارِ جُنَّةً ، وَتُدْخِلَنِي بِفَضْلِكَ وَجُودِكَ الجَنَّةَ ، وَمَنِّكَ يَا مَنَّانُ .

وَتُلْحِقَنِي بِالنَّبِيِّ الأَفْضَلِ ، وَالرَّسُولِ المُكَمَّلِ الأَكْمَلِ ، الَّذِي خَتَمَ النُّبُوَّةَ وَأَكْمَلَ ، وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِحْسَانٍ .

* * * * * *

قوله : «وتقبضني على الكتاب والسنة» : أي على مضمونهما ومقتضاهما ، وما أفصحا به ، ودلاّ عليه في أصول الدين وفروعه ، في الذات والصفات والعلم والعمل .

قوله[1] : «وتجعلَ رحمتك بي من النار جُنَّة» أي ستراً أستتر به من النار ، وكل شيء ستر شيئاً ، فقد أجنّه ، وهو جُنَّةٌ له ، بضم الجيم ، كالدرع والجوشن للمحارب ، وأصل المادة المذكورة وتراكيبها ترجع[2] إلى معنى الستر ، كالجن والجُنون والجَنة للبستان[3] ، والمِجن للترس ، ومعنى الستر في جميعها ظاهر . نعم استعمال الجُنة في الرحمة مجاز ، لأن نفس الرحمة ليست هي الساتر الحائل دون النار ، بل إذا باعد الله سبحانه وتعالى برحمته بين العبد والنار ، حتى لا يجد ضررها ، كانت الرحمةُ سبباً لزوال أذاها ، فصارت كأنها ساتر حجب[4] أذى النار عن الوصول ، وذلك لأن رحمة الله سبحانه وتعالى إما صفة ذات ، أو صفة فعل ، وعلى التقديرين لا يصح أن يكون حقيقتها جُنة ، لأن الصفة الذاتية لا تنتقل ، والفعل عَرَضٌ لا يتحقق به الستر .

قوله[5] : «وتدخلني بفضلك وجودك الجنة» الجود قد[6] سبق معناه ، والفضل[7] : الإفضال والإحسان ، وأفضل عليه : إذا أحسن إليه .

قوله : «ومنِّك» أي أدخلني الجنة بفضلك ومنِّك[8] ، وهو ما يصح أن تَمُنَّ[9] به من الإحسان والتطوُّل ، وأصل المن : تذكير النعمة والجميل ، كما في قوله تعالى :

---

(١) «قوله» ليست في (ب و ج و د و هـ) .

(٢) في (آ و هـ) : يرجع .

(٣) في (ب) : للنسيان ، وفي (هـ) : البستان .

(٤) في (آ) : حجبت .

(٥) «قوله» ليست في (ب و ج و د و هـ) .

(٦) في (ب) : وقد .

(٧) في (آ و ب و هـ) : والفضل والإفضال ، الإحسان .

(٨) علق هنا في هامش النسخة (آ) «قوله» ، والصحيح أن موقعها قبل ومنّك الأولى .

(٩) في (ب و د و هـ) : يمن .

﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، ثم استعمل في سببه ومصحِّحه، وهو النعمة.

قوله[1]: «يا منّان» نداء لله[2] سبحانه وتعالى، ووصف له بصفته الجميلة، وهي المن والإنعام، لأن المسؤول إذا دُعي بجميل[3] صفاته كان أجدر بإجابة السؤال، والمنَّان: الكثير المن والإفضال المتكرر[4]، لأن ذلك مقتضى صيغة فعَّال.

قوله: «وتلحقني بالنبي الأفضل»، يعني محمداً ﷺ، وهو أفضلُ الخلق على الإطلاق.

قوله[5]: «والرسول المكمل[6] الأكمل»، هاهنا بحثان:

أحدهما: ذكر لفظ النبي والرسول لوجهين:

أحدهما: دفعاً لتكرار اللفظ الواحد.

الثاني: أن لفظ الرسول هنا[7] مناسب لذكر التكميل، لأنه من لوازم الرسالة، بخلاف النبي، فإنه لا يكمل أحداً، ولهٰذا جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لما أسري[8] بالنبي ﷺ، جعل يمر بالنبيِّ والنبيين ومعهم القومُ، والنبي والنبيين ومعهم الرَّهطُ، والنبي والنبيين وليس معهم أحد» الحديث رواه[9] الترمذي[10] [٧]

---

(١) «قوله» ساقطة من (ب وج ود وهـ).

(٢) في (آ وهـ): نداء الله.

(٣) في حاشية (د) تعليقاً: لعله بأخص.

(٤) في (ب وج ود وهـ): الأفضال المتكررة.

(٥) «قوله» ليست في النسخة (ب وج ود وهـ).

(٦) في (ج): المكتمل، وفي البلبل المطبوع: الأكمل المكمل.

(٧) في (د): ها هنا.

(٨) في (ب): سري.

(٩) في (آ): وليس معهم أحداً رواه الترمذي.

(١٠) برقم (٢٤٤٦) في صفة القيامة الباب السادس عشر من طريق أبي حصين عبد الله بن أحمد بن يونس، عن عبثر بن القاسم، حدثنا حصين بن عبد الرحمن، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس... وقد قصر المؤلف في نسبته، فقد أخرجه البخاري (٥٧٠٥) في الطب: باب من اكتوى أو كوى غيره، و(٥٧٥٢) فيه أيضاً: باب من لم يرق، و(٦٥٤١) في الرقاق: باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، ومسلم (٢٢٠) من طرق عن حصين بن عبد الرحمن به، وأخرجه أحمد ٢٧١/١ من طريق هشيم أخبرنا حصين ابن عبد الرحمن به. وفي الباب عن ابن مسعود عند أحمد ٤٠١/١ من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن قتادة عن الحسن، عن عمران بن حصين، عن ابن مسعود.

وصححه.

والفرق بين النبي والرسول، قيل: بأن النبي يُوحى إليه مناماً، والرسول على لسان الملك يقظة[1]، وهو ضعيف، لأن نبينا ﷺ أُوحي إليه سِتة أشهر مناماً[2] في أول أمره، ولم يقل أحد: إنه لم يكن حينئذ رسولاً، اللهم إلا أن يقال: بأنَّ الرسول نبي خاص، فكان الوحي إليه مناماً من جهة كونه نبياً، ويكون الوحي قد تراخى عنه[3] تلك المدة من جهة كونه رسولاً، كما انقطع عنه خمسة عشر يوماً حين سُئِلَ عن أهل الكهف والإسكندر، وعن الروح، فقال: غداً أُخبركم ولم يستثنِ، والقصة مشهورة[4].

وقيل: بأن الرسول لا بد وأن يدعوَ إلى الله سبحانه وتعالى، والنبي لا يلزم فيه ذلك بل تكون[5] نبوته وحياً يختصُّ به، ومناجاة بينه وبين ربه.

وقد ذكر[6] بعض السلف أن بني إسرائيل كانوا إذا عبد الواحد منهم أربعين سنة أُوحِي إليه، فعبد بعضهم الله سبحانه وتعالى أربعين سنة ولم يوُح إليه، وكان[7] يرى نفسه فرجع يلومُها ويقول: يا نفس ما أُتيتُ إلا من قِبلك، فأوحى الله إليه: الآن حيث اعترفتَ بالتقصير أَهَّلْتُكَ للوحي، أو كما قال.

وحاصل هذا الوجه أن الرسالة معنى متعدٍّ، والنبوة تكون[8] لازمة ومتعدية، وذكر يعقوب بن سليمان الإسفراييني[9] في «دلائل النبوة»: أن النبي مَن أتاه الوحي من الله

---

(١) في (د): لفظة، وهو تحريف.

(٢) في صحيح البخاري (٣) من حديث عائشة في بدء الوحي: «أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة...» ونقل الحافظ في «الفتح» ١/٢٧ عن البيهقي أن مدة الرؤيا كانت ستة أشهر.

(٣) في (ب و ج و د) عند، وهو خطأ.

(٤) ذكرها محمد بن إسحاق - فيما قاله ابن كثير في تفسيره ٥/١٣٢ طبعة الشعب، فقال: حدثني شيخ من أهل مصر قدم علينا منذ بضع وأربعين سنة، عن عكرمة عن ابن عباس... وهذا سند ضعيف لجهالة شيخ ابن إسحاق فيه.

(٥) في (ب): يكون.

(٦) في هامش النسخة الأولى تعليق، هذا نصّه: «قوله: وقد ذكر بعض السلف الخ مصداق هذه الحكاية في هذا المقام يشير إلى أن النبوة مكتسبة كما هو مذهب الفلاسفة، فتأمل ذلك وحققه (أ. هـ) عبد القادر بدران» وأقول: إن ما أورده المصنف من الإسرائيليات، والصحيح أن النبوة غير مكتسبة.

(٧) في (ج و د): فكان.

(٨) في (ج): يكون.

(٩) في (د): الإسفرايني.

تعالى، والرسول من أتى بشرعٍ ابتداء وبنسخ[١] بعض أحكام شريعة من قبله، وهٰذا نحو الذي قبله.

البحث الثاني: أن الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام: إما كامِل مكمِّل[٢]، أو لا كامِل ولا مكمِّل، أو كامِل غير مكمِّل، أو مكمِّل غير كامل، وهـذا القسم محـال لا يتصـور[٣]، لأن تكميل الغير فرعُ كمال الذات، فإذا انتفى الأصـلُ، استحـال وجـودُ الفرع، ولأن كمال الشيء في نفسه مبدأ تكميله لغيره، والمحدث بدون مبدأ محال، ونظيرُه أن التعليمَ بغير علم، وطهوريَّةَ الماء بدون طهارته محال.

أما الأقسام الثلاثة الأُوَل، فأعلاها الكامل المكمِّل ـ بكسر الميم ـ وله مراتب أعلاها في ذلك رتبةُ الباري، جلَّ جلاله، فإنه الكاملُ في ذاته لذاته لا لمُكمِّل[٤] غيره، وهو المكمِّلُ لمن سواه مطلقاً، لكن لبعضهم بغير واسطة، كالملائكة والنبيين والأولياء المحدَّثين[٥] المُلْهَمِينَ، ولبعضهم بواسطة هٰؤلاء كتكميل[٦] الأمم بالأنبياء، وبعض أشخـاص الأمم ببعض كالتلميذ بالمعلم[٧]، والقـاضي بالإمـام يُوليه[٨] الحكم، والعدل بالقاضي يُعدله، والشاهد بالمزكي، والمولَّى عليه بالولي.

ثم يلي هذا القسمَ في الـرتبـة الكاملُ غيرُ المكمِّل، كالرجل الصالح العارف بربه، لكن ليس له قوة تعرفه[٩] غيره، والعالم بما يحتاج إليه في عمله وتعبداته، وليس عنده فضلُ علم يعلمه غيرَه، أو ليس عنده قوة يوصل بها إلى فهم غيره، فهذا كالماء الطاهر غيرِ الطهور، والذي قبله كالطهور[١٠].

---

(١) في (ب و د): وينسخ، ولعل الأولى، أتى بشرع ابتداءً ينسخ بعض أحكام شريعة من قبله.

(٢) «مكمل» ساقطة من (ب و ج و د).

(٣) في (ب): لا يتصور فيه.

(٤) هكذا في جميع النسخ، وله وجه، وقد يكون أصل العبارة: الكامل في ذاته المكمل غيره.

(٥) في (د): المجتبي، ثم صححت في الهامش إلى: المحدثين، وفي (هـ): المحدوثين، وهو تحريف.

(٦) في (آ و هـ): لتكمل.

(٧) في (ج): بالعلم.

(٨) في (د): توليه.

(٩) في (د): يعرفه، وعلى هامشها: يعني العلم، ولعل أصل الكلمة: تعريفه.

(١٠) في (ب): كالظاهر، وهو تحريف. وفي (ج و د): كالطاهر الطهور.

والقسم الآخر الذي ليس بكامل ولا مكمل، هو كالماء النجس الذي لا هو طاهرٌ في نفسه، ولا مطهرٌ لغيره، وقد سُلِبَ صفتي الطهارة والطُّهورية، فهو كالفاسق الذي ليس هو عدلاً، ولا تُقبل تزكيته لمن يريد التَّعديل، وكالكافر الشيطان الذي ليس فيه خير، ولا يأمر غيرَه بخير.

إذا عُرِفَ هذا، فكمالُ كل شيءٍ بحسبه، وهو متفاوت في مراتبه، فكمال المحدَث دونَ كمالِ القديم، وكمال العَرَض دون كمال الجوهر، وكمال الجماد دون كمال النامي، وكمال النامي دون كمال الحساس[1]، وكمال الحساس[1] - وهو الحياة - دون كمال الإنسان، ثم يتفاوت الإنسانُ في مراتب الكمال بحسب المعاني والصفات الموجبة[2] للتفاوت، فلهٰذا قال: «والرسول المكمل الأكمل»: أي المكمل لغيره بالهداية والإرشاد والدعاء إلى سبل[3] الرشاد، الأكمل من جميع أشخاص نوعه وغيره، فالكامل منهم مشارك له في مطلق الكمال[4]، وهو مختص برتبة الأكملية.

وقوله: «الذي ختم النبوة وأكمل» هذا وصف للرسول بأنه ختم النبوة وأكملها، بعد أن كانت محتاجة إليه ﷺ، كما روى جابر رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «إنما مثلي ومثل الأنبياء قبلي كرجل بنى داراً، فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجَّبون منها[5] ويقولون: لولا موضع اللبنة» أخرجاه في «الصحيحين[6]» وصححه الترمذي، وفي بعض الألفاظ: «فكنت أنا تلك اللبنة»، صلى الله عليه وسلم.

قوله: «ومن تبعه بإحسان».

---

(١) في (ج و د): الحاس.

(٢) في (ج): الموجوبة، وهو تحريف.

(٣) في (آ و هـ): سبيل.

(٤) في (آ): مطلق الكمال بعد.

(٥) في (ب و د و هـ): منه، وهو خطأ.

(٦) أخرجه البخاري ٤٠٧/٦ في الأنبياء: باب خاتم النبيين، ومسلم (٢٢٨٧) في الفضائل باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، والترمذي (٢٨٦٢)، وفي الباب عن أبي هريرة عند البخاري ٤٠٨/٦، ومسلم (٢٢٨٦)، وعن أبي سعيد الخدري عند مسلم (٢٢٨٦)، وعن أبي بن كعب عند الترمذي (٣٦١٣).

هذا عطف على النبي الأفضل، وهو[1] في موضع جر بالباء تقديره: وأن[2] تُلحقني بالنبي وبمن[3] تبعه بإحسان، وهم الصحابة والتابعون ومَنْ بعدهم، ممن أحسن عبادة ربه والقيام بأمره.

---

(١) كلمة: «هو» ساقطة في (ب).

(٢) في (ب): أن بدون واو.

(٣) في (آ و هـ): ومن.

وَأَسْأَلُكَ التَّسْدِيدَ فِي تَأْلِيفِ كِتَابٍ فِي الأُصُولِ. حَجْمُهُ يَقْصُرُ وَعِلْمُهُ يَطُولُ. مُتَضَمِّنٌ مَا فِي الرَّوْضَةِ القُدَامِيَّةِ، الصَّادِرَةِ عَنِ الصِّنَاعَةِ المَقْدِسِيَّةِ. غَيْرَ خَالٍ مِنْ فَوَائِدَ زَوَائِدَ، وَشَوَارِدَ فَرَائِدَ، فِي المَتْنِ وَالدَّلِيلِ، وَالخِلَافِ وَالتَّعْلِيلِ.

* * * * * *

قوله: «وأسألك التسديد» هذا عطف على قوله: «أحمدك»، أي أحمدك وأسألك التسديد، وهو التوفيق للسَّداد، وهو الصواب، ومنه تسديدُ السهم إلى الغرض، أي: تصويبه، وأصله من السَّداد والسَّدد وهو الاستقامة. والسهم والرمح المُسَدَّدُ: المُقَوَّمُ، ورأي سديد: صائب مستقيم[١].

قوله: «في تأليف كتاب في الأصول» التأليف: تفعيل من أَلِفَ الشيءُ[٢] الشيءَ، والطائر الوكرَ، إذا انضم إليه دائماً أو غالباً، وتأليفُ الكتاب: ضمُّ بعضه إلى بعض حروفاً وكلماتٍ وأحكاماً، ونحو ذلك من الأجزاء، والكتاب: فِعال من الكَتْب، وهو الجمع، يقال: كتبت القِربة: إذا خرزتَها[٣]، والكُتْبة ـ بضم الكاف وسكون التاء[٤]: الخرزة[٥]، وكتبتُ[٦] البغلة: جمعت بين شُفْرَيْها بحلقة، وكتبت[٦] الناقة: صررتها، وتكتَّبَتِ الخيلُ: تجمعت، والكتيبةُ: جماعة الخيل.

والأصول: جمع أصل، وسيأتي بيانُه إن شاء الله تعالى[٧].

قوله: «حجمه» أي حجم الكتاب المؤلف «يقصر»، أي: يقل ويسهل، وإنما استعمل فيه لفظ القصر مقابلة لقوله: «وعلمُه يطول» فإن الطباق يُحَسِّنُ الكلامَ، وهو من أنواع البديع، وحجمُ الشيء: نتوُّه، يقال: لِمَرْفَقه حجم، أي: نتوٌّ، والمراد به من الكتاب ثخانته[٨]، وهو بُعْدُ ما بين طرفي سواريه[٩]، والمعنى: أنَّ هذا الكتابَ

---

(١) «مستقيم» ليست في (آ).

(٢) في (ب): للشيء.

(٣) في (آ): أحرزتها، وفي (ج): أحررتها. وفي (هـ): أخرزتها، والكل تصحيف.

(٤) في (ب): الياء، وهو تصحيف.

(٥) في (آ و هـ): الحررة، تصحيف.

(٦) في (ج و د): وكتب.

(٧) على هامش (د): وفى بهذا الوعد بقوله.

(٨) في (آ و ج): مجانبه.

(٩) في (ب): شرارته، وفي (ج): سرار ربه. وفي (د): ستر أوراقه، وكتب على هامشها يحرر، وفي (هـ): شيرازته.

كثيرُ المعنى، قليلُ اللفظ، وهو الإيجازُ المستحسن[١]، إذ خيرُ الكلام ما قلَّ ودلَّ، وهذا هو معنى الاختصار المذكور في قوله عليه السلام: «أوتيتُ جَوَامِعَ الكَلِمِ، و اخْتُصِرَ لي الكَلامُ اختصاراً»[٢] أي أوتيتُ المعاني الكثيرة الجليلة في الألفاظِ اليسيرة القليلة[٣]، وأصلُ الاختصار: هو من خَصْرِ الإنسان: وهو ما استدق فوق متنه، أو من اختصار الطريق، وهو سلوكُ أقربه، وخصورُ الرمل: ما استدق منه واطمأن، فسلوكُه أقرب.

قوله: «متضمن»[٤] هو مجرور صفة لكتاب، أي في تأليف كتاب متضمن، أي: في ضمنه، أي باطنه[٥]، «ما في الروضة القدامية، الصادرة عن الصناعة المقدسية» يعني كتاب «الروضة»، تأليف الشيخ الإمام العلامة موفق الدين أبي محمد عبد الله ابن أحمد بن محمد بن قُدامة المقدسي، فالقدامية نسبة إلى جده، وبه[٦] يُعرف نسباً، لأنه أشهر آبائه وأعرفها[٧] لفظاً، فهو إذا نُسِبَ إلى الأب قيل: ابن قدامة، وإذا نسب إلى البلد قيل: المقدسي، فوقعت النسبة هاهنا إليهما.

والصادرة: الناشئة، ومصدر الشيء مبدؤه ومنشؤه.

والصناعة: ملكة نفسانية يصدر عنها آثار علاجية لإفادة كمال في محل،

---

(١) في (ج): للمستحسن.

(٢) أخرجه دون قوله: «واختصر لي الكلام اختصاراً» البخاري (٢٩٧٩) في الجهاد، و(٧٠١٣) في التعبير، و(٧٢٧٣) في الاعتصام، ومسلم (٥٢٣) و(٥) في أول المساجد من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ بلفظ: «بعثت بجوامع الكلم»، وفي رواية لمسلم «أعطيت»، ورواه أحمد ٣٩٦/٢ بلفظ: «أوتيت خواتيم الكلام»، وقد فسر الزهري جوامع الكلم بأنه ﷺ كان يتكلم بالقول الموجز القليل اللفظ الكثير المعاني، وجزم غير الزهري بأن المراد «بجوامع الكلم» القرآن بقرينة قوله: «بعثت»، والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعاني. وقوله: «واختصر لي الكلام اختصاراً» أخرجه مع ما قبله أبو يعلى الموصلي في مسنده من حديث عمر بن الخطاب، وأخرجه الدارقطني من حديث ابن عباس انظر: «جامع العلوم والحكم» ص ٢ - ٣.

(٣) لكن ينبغي أن يلاحظ أن هناك فرقاً بين الاختصار الذي مدح به الرسول ﷺ، والاختصار في مثل هذه المتون، فإن الاختصار فيها قد يصل أحياناً إلى حد الإلغاز، على حين أن الاختصار في كلام الرسول ﷺ في غاية الوضوح والبيان.

(٤) في (آ و د): يتضمن، وهو كذلك في المتن المطبوع.

(٥) في (ب و د): أي في طيه.

(٦) وبه، ليست موجودة في (ج و د).

(٧) في (ب و ج و د): أغربها.

واستعمال الصناعة في العلوم مجاز عرفي، وهو[1] في الحقيقة باعتبار المبادرة الذهنية والاستعمال[2] العام لما تضمن علاجاً بدنياً كالنِّجارة[3] والخياطة.

قوله: «غيرَ خال من فوائد زوائد» غيرَ منصوب على الحال من كتاب في قوله: تأليف كتاب، وهو وإن كان نكرة إلا أنه وُصِفَ بصفات خصَّصته[4] حتى قارب المعرفة جداً، والعامل في الحال تأليف، لأنه مصدر دل على فعله، وأبين من هذا التقدير وأسلم أن تكون[5] «غير» صفة لكتاب على المعنى، لأن التأليف مصدر مقدر بأن والفعل.

[٨] وكتاب حقه[6] النصب على هذا التقدير، فيكون تقديرُه[7]: أسألُك التسديد في أن أؤلف كتاباً غيرَ خال، ويجوز أن يكون «غير» مجرورة نعتاً لكتاب على اللفظ، والنصب المختار نعتاً على المحل.

والفوائد: جمع فائدة، وهي فاعلة مشتقة من الفؤاد، لأنها ترد عليه[8] استفادة، وتصدر عنه إفادة[9]، أعني أن الإنسان يعقِل ما يستفيده بفؤاده، والمراد قلبه الذي يُشرِقُ عليه نورُ عقله، أو هو محل عقله على خلاف سيأتي إن شاء الله سبحانه وتعالى، ويصدر ما يفيده غيره عن فؤاده أيضاً، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ[10] مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً﴾ [الأحقاف: ٢٦] يعني يفهمون بها. وقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، أي: لعلكم تعقلون قدرَ نعمته عليكم، فتشكرونه عليها.

وزوائد: جمع زائدة، أي: فائدة زائدة عما في «الروضة» الذي هو أصلُ المختصر.

---

(١) في (ج و د): وهي.
(٢) في (ب): واستعمال.
(٣) في المخطوطات (آ و ب و ج): كالتجارة.
(٤) في (آ): خصيصية.
(٥) في النسخ (آ و ب و ج و هـ): يكون.
(٦) في (آ): خصته، وفي (ب و ج): خصه، وهو تحريف.
(٧) في (ج): تقدير.
(٨) في (ج و د): على، وهو تحريف.
(٩) عبارة «وتصدر عنه إفادة» ساقطة من (ب و هـ).
(١٠) إن ساقطة من (ج).

قوله: «وشوارد فرائد» هو جمع شاردة، أي: فائدة أو نكتة شاردة يعني خارجة عن الروضة ليست فيها، أو عن فهم كثير من مؤلفي الكتب، والناس لم ينتبهوا[1] لها، يقال: شَرَدَ البعيرُ والناقة: إذا نفرا، والشريد الطريد[2]، وهو مستلزم للخروج، وهذا مستعار من ذلك[3].

والفرائد: جمع فريدة، أي: منفردة بالحسن في بابها.

قوله: «في المتن والدليل، والخلاف والتعليل» هذا متعلق بقوله: زوائد، أي هٰذه الزوائد هي تارة في المتن أعني[4] المسائلَ المستدل عليها، وتارة في الدليل على الأحكام، وتارة في نقل الخلاف في الأحكام، وتارة في تعليلها، أي: تقرير عللها[5] نفياً وإثباتاً، والتعليل أخص من الدليل، إذ كُلُّ تعليل دليل، وليس كل دليل تعليلاً، لجواز أن يكون نصًّا أو إجماعاً، وإنما ذكرت وجه العموم والخصوص بينهما لئلا يُتوهم أن ذكر التعليل مع الدليل تكرار[6].

والمتن في الأصل الجسم[7]، ومتنا الظهر: مكتنفا الصُّلْب عن يمين وشمال من عصب ولحم، ثم استعمله المحدِّثون في الكلام المروي بالإسناد وقابلوا بينهما، فقالوا: المتن والإسناد، ووجه الشبه بينَه وبين متن الحيوان أنه لا ثبوتَ للحديث بدون متنه، كما لا ثبوت للحيوان بدون متنه، واستعملتُه أنا هاهنا فيما ذكرت، لأن نسبةُ حكم المسألة إلى دليلها نسبة لفظ الحديث إلى إسناده، من جهة أن الحكم لا يثبُتُ إلا بدليله، كما أن اللفظ لا يثبت إلا بإسناده.

---

(١) في (آ): ينتبهوا.
(٢) في (آ): الطريق، وهو تحريف.
(٣) في (ب و ج و د): ذاك.
(٤) في (آ): أعني في المسائل.
(٥) في (ج و د و هـ): علتها.
(٦) في (ج): تكررا.
(٧) في (ج): للجسم.

مَعَ تَقْرِيبِ الإِفْهَامِ عَلَى الأَفْهَامِ، وَإِزَالَةِ اللَّبْسِ عَنْهُ مَعَ الإِبْهَامِ. حَاوِياً لأَكْثَرَ مِنْ عِلْمِهِ، فِي دُونِ شَطْرِ حَجْمِهِ، مُقِرًّا لَهُ غَالِباً عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ التَّرْتِيبِ، وَإِنْ كَانَ لَيْسَ إِلَى قَلْبِي بِحَبِيبٍ وَلاَ قَرِيبٍ. سَائِلاً مِنَ اللهِ تَعالَى وُفُورَ النَّصِيبِ، مِنْ جَمِيلِ الأَجْرِ، وَجَزِيلِ الثَّوابِ، وَدُعَاءٍ مُسْتَجَابٍ، وَثَنَاءٍ مُسْتَطَابٍ، اللَّهُمَّ فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الوَهَّابُ.

* * * * * *

قوله: «مع تقريب الإفهام» هو مكسور[1] الهمزة، وهو التفهيم أيضاً، يقال: أفهمته إفهاماً، وفهَّمته تفهيماً، فهما مصدران لفعلين من المادة، كالإكرام والتكريم[2]، غير أن التفهيم والتكريم[3] يفيدُ المبالغة والتكرير على الأفهام، وهو[4] بفتح الهمزة جمع فهم، وهو[5] القوة التي يدرَك بها معنى الكلام، والمعنى: أني[6] مع اختصار الكتاب لفظاً والزيادة فيه معنى، قربتُه على الأفهام بتسهيل ألفاظه ووضعها مواضعها[7]، بحيث إن من سَمِعَ[8] ظواهر ألفاظه مطلقاً أو غالباً، فهم باطن معانيه، ورُبَّ عبارة ليست كذلك، بل يحتاج في تنزيلها على المراد إلى تكلف[9] وتعسف، وهذا المراد بقوله: «وإزالة الإبهام»[10] بالباء الموحدة، ويصح أن يكون[11] بالياء المثناة من أسفل، وفيه من حيث اللفظ لبس، لكنه من حيث القرينة وسياق الكلام زائل.

أما وجه اللبس[12] من حيث اللفظ، فإن قوله: «مع الإبهام» يحتمل أني أزلتُ اللبس والإبهام فاصطحبا في الزوال عن[13] الكلام وهذا هو المراد، وعليه دل سياق

(١) في (ب و ج و د): بكسر.

(٢) في (آ): والتفهيم.

(٣) هكذا في النسخ، ولعلها خطأ من الناسخ إذ لا داعي لها.

(٤) في (ج و هـ): هو بدون واو.

(٥) وضع فوقها في (د): هي.

(٦) في (آ و ج و د و هـ): أن.

(٧) في (د): مواضعاً، وهو تحريف.

(٨) في (ب و ج و د): تبع، تحريف.

(٩) في (آ): تكليف.

(١٠) هكذا في (آ و ب و ج و د) ونص المتن: «وإزالة اللبس عنه مع الإبهام»، وفي (هـ): «وإزالة الشيء عنه مع الإفهام الإبهام»، وفيها تحريف وزيادة.

(١١) في (د): تكون.

(١٢) في (د): الليس، وهو تصحيف.

(١٣) في (آ و هـ): من.

الكلام وقرينته، لأنه وصفه بالتقريب والظهور(١)، ولا يتحقق إلا بذلك.

ويحتمل أني ألفت الكتاب مع الإبهام، فيكون الاصطحاب بين التأليف والإبهام في الوقوع، لكنه ليس مراداً، لأنه يُنافي سياق الكلام، ويُناقض قوله: «مع تقريب الإفهام على الأفهام»، وأما(٢) زوال اللبس من حيث القرينة فبما(٣) ذكرته.

والإبهام: هو اشتباه جهات الحق، فلا تعلم(٤) عين جهته يقال: أمر مبهم: لا يُدرى ما وجهُه.

قوله: «حاوياً لأكثر من علمه» أي لأكثر من علم كتاب «الروضة» «في دون(٥) شطر حجمه» أي: نصف مقداره، وهذا التقدير معروف بالعيان لمن قابل بين الكتابين. و «حاوياً»: منصوب على الوجهين في قوله: «غير خال» ويجوز جره على الوجه الثالث فيه.

قوله: «مقرًّا له غالباً على ما هو عليه من الترتيب، وإن كان ليس إلى قلبي بحبيب ولا قريب» مقراً: في إعرابه الوجوه الثلاثة المذكورة في «غير خال».

ومعنى الكلام: أن غالب ترتيب الشيخ أبي محمد في «الروضة» أقررتُه على ما هو عليه لم أُغيره، وإن كان ترتيبُه ليس بحبيب إلي، ولا قريب إلى(٦) قلبي، لما سيأتي إن شاء الله تعالى، وذلك لأني مختصر لكتابه، وحقيقة الاختصار: هو ذكر جميع المعنى(٧) دون اللفظ، وتغييرُ(٨) الترتيب لا مدخل له في ذلك، غير أني تصرفتُ في ترتيبه تصرفاً ما، بحسب ما ينبغي ويقرب على الفهم.

فمن ذلك تقديم المقدمة المذكورة أوله، لاشتمالها على فصول هي كليات للكتاب، أو كالكليات، وتقديم الأمور الكلية على الجزئية معلوم الحسن بمناسبة العقل(٩)، لأن الكليات هي قواعد يُرَدُّ إليها، وينبني(١٠) عليها جزئيات العلم المتكلم

(١) في (آ): بالتقريب في الظهور.
(٢) وأما: ساقطة من (ج و د).
(٣) في (د): فيما.
(٤) في (ب و ج): يعلم.
(٥) «في دون» مكررة في النسخة (ب).
(٦) في (ب و هـ): من.
(٧) في (د): في دون.
(٨) في (ج): ويعتبر، وفي (د): والمتبار.
(٩) في (ج): الفعل، تحريف.
(١٠) في (د): ويبنى.

فيه.

ووجه عدم محبتي لترتيب الشيخ أبي محمد وقربه من قلبي أنه رتب كتابه على ثمانية أبواب، هٰكذا: حقيقة الحكم وأقسامه، ثم تفصيل الأصول الأربعة، ثم بيانُ الأصول المختلف فيها، ثم تقاسيم الأسماء، ثم الأمر والنهي، والعموم والاستثناء، والشرط، ودليل الخطاب، ونحوه، ثم القياس، ثم حكم المجتهد، ثم الترجيح.

وقد كان القياسُ تقديمَ تقاسيم الأسماء، وهو الكلام في اللغات لتوقف معرفة خطاب الشرع على فهمها، لوروده بها، لكن العذر للشيخ أبي محمد عن هٰذا أنه تابع في كتابه الشيخ أبا حامد الغزالي في «المستصفى» حتى في إثبات المقدمة المنطقية في أوله، وحتى قال أصحابُنا وغيرُهم ممن رأى[1] الكتابين: إن «الروضة» مختصر «المستصفى» ويظهر ذلك قطعاً في إثباته المقدمة المنطقية، مع أنه خلافُ عادة الأصوليين من أصحابنا وغيرهم[2]، ومن متابعته على ذكر كثير من نصوص ألفاظ الشيخ أبي حامد.

فأقول: إن الشيخ أبا محمد التقط أبوابَ «المستصفى»، فتصرَّف فيها بحسب رأيه، وأثبتها، وبنى كتابه عليها، ولم ير[3] الحاجة ماسة إلى ما اعتنى به الشيخ أبو حامد من درج الأبواب تحت أقطاب الكتاب، أو أنه أحب ظهور الامتياز بين الكتابين باختلاف الترتيب، لئلا يَصِيرَ مختصِراً لكتابه[4]، وهو إنما يصنع[5] كتاباً مستقلاً في غير المذهب الذي وضع فيه أبو حامد كتابه، لأن أبا حامد أشعري شافعي، وأبو محمد حنبلي أثري[6]، وهو طريقة الحكماء الأوائل[7] وغيرهم، لا تكاد تجد[8] لهم كتاباً في طب أو فلسفة إلا وقد ضُبِطَتْ مقالاتُه وأبوابُه في أوله، بحيث يقف الناظر الذكي مِن مقدمة الكتاب على ما في أثنائه من تفاصيله[9].

---

(١) في (د): يرى.

(٢) ليس هذا الكلام على إطلاقه، فإن بعض أئمة الأصول، مثل الكمال بن الهمام في التحرير قدم المقدمة المنطقية.

(٣) في (ب و د): نر.

(٤) في (آ): مختصر الكتاب.

(٥) في (ب وج و د): يضع.

(٦) في (ب): أثري حنبلي.

(٧) في (ب و هـ): الأولياء.

(٨) في (ب وج و د): لا يكاد يجد.

(٩) في (ب): في أبياته من تفصايله، وفي (آ): أثنائه من تفاصيل.

أبو حامد[١] المنهج[٢]، وجعل كتابه[٣] دائراً على أربعة أقطاب:

الأول: في الأحكام والبداية[٤] بها، لأنها الثمرة المطلوبة.

والثاني: في الأدلة المثمرة للأحكام، إذ ليس بعد معرفة الثمرة أهم من معرفة المثمر.

الثالث: في طريق الاستثمار، وهو بيانُ وجه دلالة الأدلة على الأحكام في المنطوق[٥] وغيره.

الرابع: في المستثمر، وهو المجتهد المستخرج للحكم من الدليل.

ولما كان المقلد[٦] يُقابله، وجب بيان حكمه عنده، ثم بين كيفية اندراج تفاصيل أصول الفقه مع كثرتها تحت هذه الأقطاب الأربعة بياناً ثانياً[٧] أبسط من هٰذا، وهو واضح ظاهر، ولم[٨] أذكره لطوله، ثم بين تفاصيل ذٰلك بياناً ثالثاً على عادة الأصوليين في استيفاء التفصيل.

وقد يورد على أبي حامد في ترتيبه أنه كان يقدم الأدلة، ثم الأحكام، ثم وجه الاستدلال بالأدلة، ثم أحكام المجتهدين، لأن الترتيب الوجودي في اجتناء الأثمار [٩]
من الأشجار الذي جعله نظيراً لاستخراج الأحكام من الأدلة كذٰلك، لأن الشجرة قبل الثمرة، ثم إذا وجدت الثمرة توصَّل[٩] المجتني إلى تحصيلها، غير أن أبا حامد قد نبَّه على جواب هٰذا بقوله: لأنها الثمرة المطلوبة، إشارة[١٠] إلى تقديم ما هو مطلوب لغيره، وهو الأدلة ووجه دلالتها.

---

(١) هكذا في المخطوطات، ولعل في الكلام سقطاً، تقديره، وقد نهج أبو حامد هذا المنهج، وفي حاشية (د) على هذا: يحرر.

(٢) في (د): المبهج.

(٣) في (هـ): كانه.

(٤) في (ج و هـ و د): البداءة.

(٥) في (ب و ج و د): بالمنطوق، وفي (هـ): في التطوق، وهو تحريف.

(٦) في (ج): المولد، وهو تحريف.

(٧) في (آ و ب): ثابتاً، تحريف.

(٨) في (ب و هـ): أبسط من هذا وأوضح ظاهراً لم أذكره. وفي (ج و د): أبسط من هذا وهو واضح ظاهر لم أذكره.

(٩) في (د): يوصل.

(١٠) في (ج و د): أشار.

وأما المقدمة المنطقية فقد بين الشيخ أبو حامد أنها لا تختص بعلم[1] الأصول، بل هي آلة لكل علم، وإنما هي في أصول الفقه كالعلاوة[2] ألحقها بعضُ من غلب عليه الكلام به لشدة الفهم له، والفطام عن المألوف شديد، ولذلك[3] كُلُّ من غلب عليه علم وألفه، مزج به سائر علومه، يُعْرَفُ ذلك باستقراء تصانيف الناس، وبهٰذا تبين أن الشيخ أبا محمد[4] كان في كتابه متابعاً[5] لأبي حامد، لأن الشيخ أبا محمد لم يكن متكلماً ولا منطقياً[6] حتى يقال: غلب عليه علمُه المألوف، فلما ألحق المقدمة بكتابه، دل على أن ذٰلك لمحض[7] المتابعة، وقد أخبرنا الثقات أن الشيخ إسحاق العلثي[8] عاتب أبا محمد في إلحاقه هٰذه المقدمة، وأنكر عليه، فأسقطها من «الروضة» بعد أن انتشرت بين الناس فلهٰذا توجد[9] في نسخة دون نسخة، فتركي[10] لاختصارها في جملة الكتاب كان لأمور:

أحدها[11]: ما صح عنه من رجوعه.

والثاني: أن النسخة[12] التي اختصرتُ منها لم تكن المقدمة فيها.

و[13]الثالث: وهو المُعَوَّلُ عليه أني أنا لا أُحقق ذلك العلم، ولا الشيخ أيضاً كان يُحققه، فلو اختصرتُها لظهر[14] بيان[15] التكليف عليها من الجهتين، فلا يتحقق

---

(١) في (آ): يختص، وفي (ب و د): تختص علم، وفي (هـ): تخص علم.

(٢) ليست هي علاوة على طريقة المتكلمين من الأصوليين، لأنهم يصوغون أدلتهم على هيئة أقيسة منطقية، كما أنهم يراعون قواعد المنطق في التعريفات والتصديقات، فلذلك كانت حاجة هؤلاء إلى المنطق شديدة، تزيد على كونها علاوة.

(٣) في (ب و ج و د و هـ): وكذلك.

(٤) في (ب): حامد، وهو خطأ.

(٥) في (د): كان متابعاً في كتابه.

(٦) في (ب و ج): منطيقياً.

(٧) في (آ): لتمحض، وفي (هـ): محض.

(٨) في (ج و د): العلبي.

(٩) في (ب): يوجد.

(١٠) لكن الطوفي ذكر كثيراً من أبحاثها في مواضع من شرحه، فليتنبه.

(١١) في (ب): أحدهما، تحريف.

(١٢) في (آ): النسخ.

(١٣) الواو، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

(١٤) في (آ): لظر، وهو خطأ من الناسخ.

(١٥) في (ب و ج و د و هـ): لظهر التكليف.

الانتفاعُ بها للطالب، ويقطع عليه الوقت، فمن أراد ذلك العلم[1] فعليه بأخذه من مظانه من شيوخه وكتبه، وإذا كان الشيخ أبو[2] حامد الذي هو الأصل في ذلك ولم يعلم أحد[3] قبله ألحق المنطق بأصول الفقه، اقتصر في مقدمة كتابه، وأحال من أراد الزيادة في ذلك على كتابيه: «معيار العلم» و «محك النظر» فمن هو تبعٌ له في ذلك أولى بالإحالة على كتب الفن، ولم نعلم أحداً تابع[4] أبا حامد من المتأخرين على إلحاق المنطق بالأصول إلا ابنَ الحاجب، وحسبُك من ذلك أن[5] الإمام فخر الدين الذي[6] هو إمامُ المتأخرين في المنطق والكلام ولم[7] يذكر في كتبه الأصولية شيئاً منه.

مناهج العلماء في التأليف

وقد رتب جماعة من الأصوليين أصولَ الفقه ترتيباً حسناً، فمنهم الشيخ الإمامُ أبو حامد الغزالي رحمه الله على ما حكينا عنه، ومنهم الشيخُ سيف الدين الآمِدي رحمه الله في «المنتهى» وغيره، فإنه رتبه على أربعة أصول:

الأول: في تحقيق مبادئه.

الثاني: في الدليل وأقسامه وأحكامه.

الثالث: في أحوال المجتهدين والمفتين والمستفتين[8].

الرابع: في ترجيحات طرق المطلوبات.

وهـو ترتيب مختصر جامع انتظم جميع ما يحتاج إليه في هٰذا العلم، على ما فصله في كتابه، ويقع التنبيه عليه عند ذكرنا تقسيم غيره.

ومنهم الشيخ أبو إسحاق في «اللمع» حيث قال: وأما أصول الفقه، فهي الأدلة التي يبنى عليها الفقه، وما يُتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال.

والأدلـة هاهنا: خطابُ الله عز وجل، وخطاب رسوله[9] ﷺ، وأفعاله وإقراره،

---

(١) العلم، ليست في (آ).

(٢) في (آ و ب و ج و د): أبا، وهو خطأ.

(٣) في (ب و ج و د): أحداً، تحريف.

(٤) في (د): الشيخ أبا حامد.

(٥) أن، ليست في (هـ).

(٦) كلمة الذي، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

(٧) هكذا في جميع النسخ، ولعل الأولى حذف الواو.

(٨) والمستفتين، ساقطة من (ج و د).

(٩) في (ج و د): رسول الله.

وإجماع الأمة، والقياس، والبقاء على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة، وفُتيا العالم في حق العامة. وما يُتوصل به إلى الأدلة، فهٰذا[1] الكلام على تفصيل هٰذه الأدلة ووجوبها وترتيب بعضها على بعض.

وأول ما نبدأ به[2]: الكلام في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله ﷺ، لأنهما[3] أصل لما سواهما[4] من الأدلة، ويدخل في ذٰلك أقسام الكلام، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعموم والخصوص، والمُجْمَل والمبيّن، والناسخ والمنسوخ.

ثم الكلام في أفعال رسول الله ﷺ وإقراره، لأنها تجري مجرى أقواله في البيان.

ثم الكلام في الأخبار لأنها طريق إلى معرفة[5] ما ذكرناه من[6] الأقوال والأفعال.

ثم الكلام في الإجماع، لأنه ثبت كونه دليلاً بخطاب[7] الله عز وجل، وخطاب نبيه ﷺ، وعنهما ينعقد الإجماع[8].

ثم الكلام في القياس لأنه ثبت كونه دليلاً بما ذكرناه من الأدلة وإليها يستند.

ثم ذكر حكم الأشياء في الأصل، لأن المجتهد إنما يُفزع إليه عند عدم هٰذه الأدلة.

ثم نذكر فتيا العالم، وصفة المفتي والمستفتي، لأنه إنما يصير طريقاً للحكم بعد العلم بما ذكرناه.

ثم نذكر[9] الاجتهاد، وما يتعلق به بعد ذٰلك إن شاء الله تعالى، هذا كلام الشيخ أبي إسحاق بلفظه.

ومنهم الإمام فخر الدين أبو عبد الله الرازي رحمه الله، قال في «المحصول»: الفصل العاشر في ضبط أبواب أصول الفقه: وقد[10] عرفتَ أن أصول الفقه عبارة عن

---

(١) في (ب و ج و د و هـ): فهو.
(٢) في (آ و هـ): فيه.
(٣) في (آ): لأنها.
(٤) في (آ): سواها.
(٥) في (ج): المعرفة.
(٦) في (ب و هـ): عن.
(٧) في (آ و هـ): لخطاب.
(٨) لفظة «الاجماع»، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(٩) في (آ و ج): يذكر.
(١٠) الواو، ساقطة من (ب و هـ).

مجموع طرق الفقه[1]، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها.

أما الطرق: فهي إما عقلية، ولا مجال لها عندنا في الأحكام، خلافاً للمعتزلة حيث قالوا: حكم العقل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم. أو سمعية، وهي إما منصوصة أو مستنبطة.

أما المنصوصة: فهي[2] إما قول أو فعل يَصْدُرُ عمن لا يجوز الخطأ عليه، وهو الله تعالى ورسوله ومجموع الأمة، والصادرُ عن الرسول وعن الأمة إما[3] قول أو فعل، والفعل لا يدل إلا[4] مع القول، فتكون[5] الدلالةُ القولية مقدَّمةً على الدلالة الفعلية، والدلالة القولية إما أن يكون النظر في ذاتها، وهي الأوامر والمناهي. وإما في عوارضها، إما بحسب متعلقاتها، وهي العموم والخصوص، أو بحسب كيفية دلالتها، وهي المجمل والمبين، والنظر في الذات مقدَّم على النظر في العوارض، فلا جرم باب[6] الأمرِ والنهي مُقَدَّمٌ على باب العموم والخصوص.

ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهي، والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية تعلق الأمر والنهي بتلك المتعلقات، ومتعلق الشيء مقدَّم[7] على النِّسَب العارضة بينَ الشيء ومتعلقه، فلا جرم قُدِّمَ باب العموم والخصوص على باب المجمَل والمبين، وبعد الفراغ منه لا بد من باب الأفعال.

ثم هذه الدلالة تارة تَرِدُ[8] لإثبات الحكم، وتارة لرفعه، فلا[9] بد من باب النسخ، وإنما قدمناه على باب الإجماع، لأن الإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ به، وكذا القياس، ثم ذكرنا بعده بابَ الإجماع، ثم هٰذه الأقوال والأفعال قد يحتاج إلى التمسك بها من لم يُشاهد من صدرت[10] عنه، ولا أهل للإجماع فلا تصل[11] إليه هٰذه الدلاله[12] إلا

(١) من قوله: «وقد عرفت» إلى قوله: «الفقه»، ساقط من (ج).

(٢) في (ب و ج و د و هـ): أما المنصوص فهو، وهي كذلك في المطبوع من المحصول.

(٣) في (ج): لنا.

(٤) إلا، ليست في (د).

(٥) في (ج): فيكون.

(٦) في (آ و هـ): بأن.

(٧) في (د): يقدم.

(٨) في (آ): تلد، وهو تحريف.

(٩) في (آ): ولا بدّ.

(١٠) في (آ): صدر، وهو خطأ.

(١١) في (ج و هـ): يصل.

(١٢) في (د و هـ): الأدلة.

بالنقل، فلا[1] بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم، والنقل الذي يفيد الظن، وهو باب الأخبار.

وهٰذه جملة أبواب أصول الفقه بحسب الدلائل المنصوصة.

ولما كان التمسك بالمنصوصات إنما يمكن بواسطة اللغات وجب تقديم باب اللغات على الكل.

وأما الدليل المستنبط[2] فهو القياس.

فهٰذه أبواب طرق الفقه.

وأما أبواب كيفية الاستدلال بها، فهو باب التراجيح.

وأما كيفية حال المستدل بها، فالذي ينزل حكم الله تعالى به، إن كان عالماً فلا بد له من الاجتهاد، وهو بابُ شرائط الاجتهاد وأحكام المجتهدين، [3]وإن كان عامياً، فلا بد له من الاستفتاء، وهو باب المفتي والمستفتي.

ثم نختم الأبواب بذكر أمور اختلف المجتهدون[3] في كونها طرقاً إلى الأحكام الشرعية.

فهٰذه مجموع أبواب أصول الفقه: أولها اللغات، ثم الأمر والنهي، ثم العموم والخصوص، ثم المجمل والمبين، ثم الأفعال، ثم الناسخ والمنسوخ، ثم الإجماع، ثم الأخبار، ثم القياس، ثم الترجيح، ثم الاجتهاد، ثم الاستفتاء، ثم الأمور المختلف في كونها طرقاً للأحكام، فهي ثلاثة عشر باباً.

هذا كلامه بلفظه إلا أحرفاً يسيرة لخصتها منه[4].

ولم يذكر المطلق والمقيد، لأنه أدرجه في كتاب العموم والخصوص، وهٰذا
[١٠] تقسيم وترتيب لا مزيدَ عليه.

ومنهم الشيخ الإمام الأوحد شهابُ الدين أبو[5] العباس أحمدُ بن إدريس المالكي، المعروف بالقرافي، جعل كتابه «التنقيح» مشتملاً على مئة فصل وفصلين يَجْمَعُها[6] عشرون باباً.

---

(١) في (ج و د): ولا بدّ.

(٢) في (ج): المستنبطة.

(٣ - ٣) ليس في (ج).

(٤) منه، ساقطة من (آ).

(٥) في (ب وج و د و هـ): أبي، وهو خطأ.

(٦) في (آ) جمعهما، وفي (ب): تجمعهما، وفي (ج): يجمعهما.

الباب الأول في الاصطلاحات، ثم في معاني الحروف، ثم في تعارض[(١)] مقتضيات الألفاظ، ثم في الأوامر، ثم في النواهي، ثم في[(٢)] العمومات، ثم في أقل الجمع، ثم في الاستثناء، ثم في الشروط، ثم في المطلق والمقيد، ثم في دليل الخطاب، ثم في المجمل والمبين، ثم في فعل[(٣)] النبي ﷺ، ثم[(٤)] في النسخ، ثم في الإجماع، ثم في الأخبار، ثم في القياس، ثم في التعارض والترجيح، ثم في الاجتهاد، ثم في أدلة المجتهدين.

وهو قريب من الترتيب قبله ومقتضَب[(٥)] منه، وهو كثيراً[(٦)] ما يَأْتَمُّ بالإمام أبي عبد الله الرازي فيما يَصِحُّ عنده، على جهة التأدب والاعتراف بالفضيلة[(٧)].

ومنهم من مشايخ أصحابنا القاضي أبو[(٨)] يعلى رحمه الله، قال في «العدة»: الذي نقول[(٩)]: إن أصول الفقه وأدلةَ الشرع ثلاثةُ أضرب: أصل، ومفهوم أصل، واستصحاب حال. والأصل: ثلاثة أضرب: الكتاب والسنة وإجماع الأمة. والكتاب ضربان: مجمل ومفصل. والسنة ضربان: مسموع من النبي ﷺ، ومنقول عنه. والكلام في المنقول، في سنده من حيث التواتُر والآحاد، وفي متنه من حيث هو قول أو فعل أو إقرار على واحد منهما، والإجماع يذكر.

ومفهوم الأصل: ثلاثة أضرب: مفهوم الخطاب، ودليله، ومعناه. واستصحاب الحال: ضربان: أحدهما: استصحاب براءة الذمة، والثاني: استصحاب حكم الإجماع بعد الخلاف. هٰذا حاصل كلامه لخصته أنا، وفي ظاهر لفظه مناقشة، وهو أنه قال في متن الحديث: إنه على[(١٠)] ضربين: قول، وفعل، وإقرار على[(١٠)] قول أو فعل. وهٰذه ثلاثة أضرب لا ضربان، فلعله جعل الإقرار نوعاً من الفعل، وجعلهما

---

(١) في (ب): تعاريض.
(٢) في ساقطة من (ج).
(٣) في (د): فعله عليه السلام.
(٤) ثم في، ساقطة من (ج).
(٥) في (ب و هـ): ومنتصب.
(٦) في (آ): كثير.
(٧) الفضيلة، ساقطة من (آ).
(٨) في (آ) أبي، وهو خطأ.
(٩) في (ب و د): يقول، وهو خطأ.
(١٠ - ١٠) ساقط من (ج).

جميعاً قسيم[1] القول، فصار تقديره: المتن، إما قول أو فعل، والفعل، ينقسم إلى مباشرة[2]، وإقرار على مباشرة، ولا يستقيم كلامه[3] إلا بهٰذا.

قال القاضي: وقد قيل: إن أصول الفقه وأدلةَ الشرع على ضربين: أحدهما: ما طريقه الأقوال، والآخر: الاستخراج.

فأما الأقوال: فهي النص والعموم والظاهر ومفهوم الخطاب وفحواه والإجماع.

وأما الاستخراج: فهو القياس. قال القاضي: والأول أصح، لأنه أعم لوجود دليل الخطاب واستصحاب الحال فيه، وذٰلك حجة عندنا.

قال: ولم أذكر قول الصحابي إذا لم يُخالفه غيره، لأنه مختلف فيه عن أحمد رحمه الله، وسأذكره في باب مفرد، هذا معنى كلام القاضي.

والضبط الذي اختاره وحكاه عن غيره كلاهما[4] ناقص ضبط[5] بالنسبة إلى ما ذكرناه عن الشيخ أبي إسحاق والإمام فخر الدين.

ومنهم الشيخ الإمام الأوحد نجم الدين أبو[6] محمد عبد المنعم بن علي بن نصر ابن منصور بن الصَّيْقَل[7] الحَرَّاني الحنبلي، ضبط مقالات أصول الفقه ضبطاً حسناً محققاً، فقال:

أصولُ الفقه: هو العلم بأدلة الأحكام الشرعية، ووجوه دلالتها إجمالاً لا تفصيلاً.

وقد اشتمل هذا الحد على ذكر العلم والأدلة والأحكام الشرعية ووجوه دلالتها، وهي أجزاء الحد المذكور[8]، فوجب أن يُفرد لكل جزء منها مقالة، فاشتمل كتابنا لهٰذا المعنى على أربع مقالات:

المقالة الأولى: في العلم.

المقالة الثانية: في الأحكام الشرعية.

---

(١) في (آ) قسم.

(٢) في (ج) مباشر.

(٣) كلامه، مكررة في (ج).

(٤) في (ب): فكلاهما، وفي (ج و د): كلامهما.

(٥) في (ب): مثبط، وفي (ج و د) هكذا: متسط، ولو كانت العبارة: كلاهما ضبط ناقص، لكان أولى.

(٦) في (ب و ج و د): أبي، وهو خطأ.

(٧) في (آ): الصقيل، وهو تحريف، صوابه ما أثبت، وانظر ترجمته في الذيل على طبقات الحنابلة: ٣٦/٢ - ٣٨.

(٨) في (آ و ج و هـ): في آخر الحد المذكور، وهو خطأ.

المقالة الثالثة: في الأدلة.
المقالة الرابعة: في وجوه دلالتها.

قال: وقدمنا النظر في العلم، لأنه كالتمهيد لسائر المقالات، لا يوقف عليها إلا بعدَ تحقيق القول في العلم. وقدمنا النظر في الأحكام على الأدلة، لأن الدليل يراد للإيصال[1] إلى معرفة الحكم، والحكم يراد لذاته، فكان تقديم ما يراد لذاته على ما يُراد لغيره أولى. وقدمنا النظر في الأدلة على النظر في وجوه دلالتها، لأنها حالة للدليل[2]، فكان النظر فيما له الحال مقدماً على النظر في الحالة.

قال: والنظر في هذه المقالات على وجه الاستقصاء متسرب[3] إلى جميع مسائل الأصول.

قلت: ذكر هذا في كتاب «النكت[4] والإشارات في الأصول النظريات» وجدت منه إلى مسألة الواجب المخيَّر.

وهذا الضبط والتقسيم على إجمال فيه، شبيه في التلخيص والاختصار بضبط الشيخ سيف الدين الآمِدي رضي الله عنهم أجمعين.

هٰذا الذي تهيأ لي[5] الوقوف عليه من ضبط الناس لأصول الفقه، وقد تكلم الناسُ فيه بما[6] لم أقف عليه، والكل موصل إلى المقصود، لكن الكلام في أحسن الطرق إيصالاً[7]. وأخصرُ[8] ما حكيناه من الطرق طريقة الآمِدي، وابن الصيقل. وأَبْيَنُه وأبسطه[9] طريقة الشيخ أبي إسحاق، والإمام فخر الدين.

طريقة الطوفي في التصنيف:

ولي فيه طريقة متوسطة جامعة، وإن كانت لا تخرج عن حقيقة[10] ما قالوه، لكن

(١) في (ب و ج): للاتصال، وهو خطأ، وفي (هـ): الإيصال.
(٢) في (ج و د): لأنها حالة الدليل وكان النظر.
(٣) في (ب): يتشعب إلا، وفي (د): منسوب، وفي (هـ): يتشعب إلى.
(٤) في (ب): الثلث.
(٥) في (ج): تهيأ إلى.
(٦) في (ب و ج و د): مما.
(٧) في (د): اتصالاً.
(٨) في (آ) وأحسن.
(٩) في (ب): وابينه، وأبسط طريقة... الخ ويظهر أنه تحريف، وفي (هـ): وابينه وأبسطه طريقة.
(١٠) في (آ): طريقة.

الكيفية متغايرة، وهو أن المقصود من وضع الشريعة: امتثال المكلفين لأحكامها قولاً وعملاً.

فالحكم الشرعي له مصدر، وهو الشرع، ومورد، وهو المكلف الذي يتلقاه ليمتثله[1].

ثم مورد الحكم ـ وهو المكلف ـ قد يكونُ مجتهداً يستقِلُّ بمعرفةِ الحكمِ عنْ دليلهِ، فلا حاجةَ لهُ إلى واسطةٍ، وقد يكون قاصراً عن ذلك، وحكمه التقليد للمجتهد، فهو واسطةٌ بينَ المقلد والشرع في إيصال الحكم، فوجب لذلك النظرُ في الحكم ودليله ومورده.

وهو ضربان: المجتهد[2]، والمقلد، والنظر في الحكم يستلزم النظر في متعلقاته، وهي الحاكم، وهو الشارع، والمحكوم عليه، وهو المكلف من حيث هو مكلف، لا من حيث هو مجتهد ولا مقلد، والمحكوم فيه، وهو الأفعال المتصفة بالحكم الشرعي من وجوب وندب وكراهة وحظر وصحة وفساد.

والنظر في الدليل يستدعي النظر في أقسامه، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح واستصحاب الحال، وغير ذلك مما زاد فيه المجتهدون ونقصوا.

والنظر في مورد الحكم يستدعي الكلامَ في الاجتهاد والتقليد والمجتهد والمقلد من حيث هما كذلك.

فهذا ضبط جامع، متوسط[3] بين الإجمال المُخِلِّ والبيان المُمِلِّ، وهي[4] طريقة غريبة لا تُوجد إلا هاهنا.

أما ترتيبُ كتابنا هذا المختصر، فستراه[5] عن قريب إن شاء الله تعالى.

قوله: «سائلاً من الله تعالى وفور النصيب» أي ألفتُ هذا الكتاب سائلاً، ودل على ذلك قوله: في تأليف كتاب[6]. ووفور[7] النصيب: كماله، أي أن يكمل

---

(١) في (ب): لتمثيله.

(٢) في (ج و د): للمجتهد.

(٣) في (ج): مبسوط.

(٤) في (ج): وهو.

(٥) في (د): فستراه.

(٦) في (آ): الكتاب.

(٧) في (ب): وفور.

نصيبي «من جميل الأجر وجزيل الثواب». سأل الله تعالى أن يحسن له الأجر في كيفيته بكونه[1] جميلاً، وفي كميته بكونه جزيلاً، أي: كثيراً. والأجر والثواب واحد[2]، لكن سهل تكراره اختلاف اللفظ.

قوله: «ودعاء[3] مُسْتجاب، وثناء مُستطاب، اللهم فهب لي من لدنك رحمة إنك أنت الوهّاب[3]» أي: وفور[4] النصيب من دعاءٍ مستجاب، وثناءٍ مستطاب، أي: يدعو لي مَنْ رُبَّما ينتفع بشيء من هٰذا الكتاب، فيستجيب الله منه فيَّ. ولقد طالما نظرتُ في كتب الفضلاء، فإذا رأيتُ فائدة مستغربة، أو حلَّ أمرٍ مشكل، أقرأ لمصنف الكتاب شيئاً من القرآن، وأجعل له ثوابَه على مذهبنا[5] في ذلك، وإن كان المصنف ممن لا يعتقد وصوله، فأنا أرجو من الناس مثلَ ذلك، فإنه يُقال: كما تكونوا يُولى عليكم[6].

أما قولي: «وثناء مستطاب» فلفظ أثبته[7] عند اختصار الكتاب، ونفسي تنفِرُ منه، إذ لم يخطر ببالي حينئذ إلا ثناء الناس، وذٰلك محضُ الرياء المذموم، والذي[8] جرأني على ذلك التأسي بصاحب «المفصل»[9] حيث قال في خطبته: أنشأت هٰذا الكتاب مناصحة لمقتنيه[10]، أرجو أن أجتني منها ثمرتي دعاءً يُستجاب وثناءً يُستطاب.

---

(١) في (ج): كونه.

(٢) من العلماء من يفرق بين الأجر والثواب، فيخص الثواب بالآخرة، والأجر شامل للدنيا والآخرة.

(٣ - ٣) هذا من (هـ) فقط، وليس في بقية النسخ.

(٤) في (د و هـ): ووفور.

(٥) إن كان يريد مذهب الحنابلة، ففيه خلاف في ذلك، وإن كان يريد مذهبه على سبيل تعظيم نفسه فلا إشكال فيه.

(٦) أحسن المؤلف رحمه الله صنعاً حين صدره بصيغة التمريض، ولم ينسبه إلى النبي ﷺ فإنه - على كثرة دورانه على ألسنة الناس - ضعيف لا يحتج به، في سنده من هو في عداد من يضع ومجاهيل، كما هو مبين في «المقاصد الحسنة» ٣٢٦، و«فيض القدير» ٤٧/٥.

(٧) في (ب): ابتنه.

(٨) في (ب و ج و د): وإنما جرأني.

(٩) هو الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المتوفى (سنة ٥٣٨) هـ، وكتابه «المفصل» وهو في علم العربية، طبع بمفرده، وطبع مع شرحه لابن يعيش النحوي المتوفى سنة (٦٤٣ هـ).

(١٠) في (آ و ج): لمقتبسيه، وهي كذلك في المطبوع، وفي (هـ): بمقتبسه.

[١١] وأما الآن ـ وقت الشرح ـ فإنه خطر لي تخريجها(١) على وجه صحيح، وهو طلبُ الثناء من الله سبحانه وتعالى، (٢ فإنه سبحانه ٢) لكرمه قد يشكر من العبد ما هو دون هٰذا، ويثني عليه به، إذا علم(٣) نيتــه فيه، والأعمــالُ بالنيات. فإن صحَّ لي هٰذا (٤ التأويلُ مع تراخي الزمان هذا التراخي ٤)، وإلا فأنا أستغفر الله من هذه اللفظة، ولا على من كتب هذا المختصر أن يُسْقِطَها(٥).

«اللهُمَّ فهب لي من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب». ختمت(٦) الخطبة بلفظ آية من القرآن تبركاً.

---

(١) في (ب و هـ): تخريجهما.

(٢ ـ ٢) ليس في (آ).

(٣) علم، ساقطة من (ج و د).

(٤ ـ ٤) ليس في (آ).

(٥) في هامش (آ) التعليق التالي: «الجواب عن مؤلفه في طلب ثناء الناس أن حكمته ما روي عن النبي ﷺ: أول ما يرى الإنسان في صحيفته ثناء الناس عليه. رواه في الجامع الصغير، فينفي أن الإنسان تكون أفعاله وأقواله مما يقتضي أن يثنى عليه من أجلها ولا تكون مما يذم عليه من أجلها فمتى ذم من أجلها كانت مذمومة، ومتى أثني عليه من أجلها كانت حسنة كالأخلاق والديانة... والحلم والعلم إلى غير ذلك وأضدادها كذلك من... والحمق...» وهي بخط مغاير لخط الأصل، ولعلها من تعليق ابن بدران رحمه الله، فإن له على هذه النسخة تعليقات قليلة.

(٦) في (ب و ج و د و هـ): اختتمت.

فَنَقُولُ وَبِاللهِ التَّوْفِيقُ: أُصُولُ الفِقْهِ: أَدِلَّتُهُ، فَلْنَتَكَلَّمْ عَلَيْها أَصْلاً أَصْلاً بَعْدَ ذِكْرِ مُقَدِّمَةٍ تَشْتَمِلُ عَلَى فُصُولٍ.

* * * * *

«فنقول[١] وبالله التوفيق: أصول الفقه: أدلته». هكذا قال كثير من الأصوليين، وهو موافق لما سيأتي إن شاء الله تعالى في تعريف الأصل من أنه ما منه الشيء، أو استند الشيء في وجوده إليه، لأن الفقه مأخوذ[٢] من الأدلة، وهو مستند في وجوده إليها، ولهذا مزيدُ تحقيق عن قريب إن شاء الله تعالى.

قوله «فلنتكلم[٣] عليها»: أي على الأصول «أصلاً أصلاً[٤]، بعد ذكر مقدمة تشتمِلُ على فصول».

أي: فلنتكلم[٥] على أصول الفقه أصلاً بعد أصل، على ترتيبها في الشرف لا في القوة.

فهي في الشرف: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، لأن الكتاب كلامُ الله سبحانه وتعالى، وهو أجلُّ وأشرفُ وأعظمُ من النبي الذي السُّنَّةُ كلامُه، والنبي ﷺ أشرفُ مِن المجتهدين الذين الإجماعُ هو اتفاقُهم.

وأما في القوة، فالإجماع، ثم الكتاب، ثم السنة، لأن الإجماع لا يُنسخ، بخلاف الكتاب والسنة، فإنهما يُنسخان[٦]، فيجوز أن الآية أو الخبر المعارض للإجماع يكون منسوخاً.

والكتاب أقوى من السنة، لأنه متواتر محفوظُ الألفاظ، لا يدخُلُه تبديل قارئ، ولا تحريفُ راوٍ، بخلاف السنة، فإن غالبها آحاد، والمتواتر منها غيرُ مقطوع به أنه[٧] عينُ كلام النبي ﷺ[٨]، لا سيما مع تجويز الجمهور من المحدثين والفقهاء[٩] الرواية

---

(١) في (ج و هـ): فيقول.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (ب): فليتكلم.
(٤) في (ج و د): أي على أصول الفقه أصلاً بعد أصل، ويظهر أنه قدم المؤخر، فجاء مكرراً.
(٥) في (ب): فليتكلم.
(٦) في (د): ينتسخان.
(٧) في (ج و د): لأنه عين، وهو تحريف.
(٨) هذا في المتواتر المعنوي، أما المتواتر اللفظي فمقطوع به من حيث اللفظ والمعنى.
(٩) في (ج و د): من الفقهاء والمحدثين.

بالمعنى.

وأما تقديمُنا على ذٰلك مقدمة، فلما سبق من أنها اشتملت على أمور كلية، فكان تقديمُها مناسباً[1]، وهي تعريفُ أصول الفقه، وتحقيقُ القول فيها، ثم التكليفُ ومسائلُه، ثم الأحكام وأقسامُها، ثم اللغات التي هي كالباب للكتاب على ما سيأتي تفصيلُ ذلك كله.

فائدة: تضمنت[2] الجملة المذكورة ألفاظاً يليق التنبيه عليها:

أحدها: قوله: فلنتكلم[3]، هذه صيغة أمر من المتكلم لنفسه[4]، وهو[5] في التحقيق متعذر من جهة أن الأمر يستدعي آمراً ومأموراً متغايرين، كالإخبار يستدعي مخبِراً ومخبَراً، والضرب يقتضي ضارباً[6] ومضروباً، ونحو ذلك كثير، لكنه يَصِحُّ من جِهة[7] التقدير، وهو أن المتكلم نزَّل نفسه منزلة أجنبي يأمرُه بما يريد، وهٰذا مشهور شائع في ألسنة العرب ومن تكلم بلغتهم نظماً ونثراً.

الثاني: قوله: فلنتكلم[8] عليها، ومعنى على: الاستعلاء[9]، وحقيقته لا يَصِحُّ هاهنا، إذ لا يَصِحُّ إلا في[10] الأجسام، والكلام عرض، والأصولُ المراد بها هاهنا عرض أيضاً، وهو السنة والإجماع والقياس ونحوها، فالاستعلاء إنما يصح هنا تقديراً، وهو أن هٰذه الأدلة لما كانت موضع[11] الكلام في هذا العلم، صار الكلامُ فيها كالمستعلي عليها استعلاء اللون[12] على الجسم الذي هو موضعه[13].

الثالث: قوله: أصلاً أصلاً[14] لنصبه وجهان:

(١) في (ب وج ود وهـ): أمور كلية تقديمها مناسب.
(٢) تضمنت، ساقطة من (ج).
(٣) في (ب): فليتكلم.
(٤) ساقط من (ج).
(٥) في (ب): وهي.
(٦) في (ج ود): ضرباً، وهو تحريف.
(٧) جهة، ساقطة من (ج ود).
(٨) في (ب): فليتكلم.
(٩) في (ج ود): للاستعلاء.
(١٠) في (ج ود): على.
(١١) في (ب وج ود): موضوع.
(١٢) في (ب): الكون.
(١٣) في (آ وب ود وهـ): موضوعه.
(١٤) أصلاً الثانية، غير موجودة في (ج).

أحدهما: أنه حال، أي نتكلم[١] عليها حال كونها مرتبة أصلاً بعد أصل.

الثاني: أنها منصوبة على أنها مقدرة بمفرد هو صفة موصوف محذوف، التقدير: نتكلم[٢] عليها كلاماً مرتباً في أصل بعد أصل، وحقيقةُ الأصل لغة[٣] وعرفاً تُذْكر عن قريب إن شاء الله تعالى.

الرابع: قوله: «مقدِّمة»، هي مأخوذة من مقدِّمة الجيش بكسر الدال، وهي أوَّلُه، لم يحك الجوهري فيها غيرَ الكسر، لكنه ذكر في قادمتي[٤] الرَّحْلِ مقدَّمة بفتح الدال، وهي أوَّلُه مما يلي وجه الراكب، وهي مقابلة آخر الرحل، وهذه المادة ترجع[٥] تراكيبها إلى معنى الأولية، فمقدمة الكتاب أيضاً أوله، ويجوز فيها كسر الدال على صيغة الفاعل، وفتحها على صيغة المفعول، وهي في الأصل صفة، ثم استعملوها اسماً في كل ما وجد فيه التقديم نحو مُقدّمة الجيش والكتاب، و[٦] مقدمة الدليل والقياس، وهي القضية التي تُنتج[٧] ذلك مع قضية أخرى، نحو: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، ونحو ذلك[٨]: كل وضوء عبادة، وكل عبادة يشترط لها النية، ونحو: العالم مؤلف، وكل مؤلف محدث، وأشباه ذلك.

الخامس: قوله: «فصول»: هو[٩] جمع فصل، وهو في الأصل مصدر فَصَل يَفْصِلُ فصلاً، إذا قطع، ومادة «ف ص ل» ترجع[١٠] إلى معنى القطع والإبانة، ثم سُمي بالمصدر المذكور كل ما بَيَّنَ ومَيَّزَ شيئاً من شيء وقطعه عنه، فمنها الفصول في الكتب المدوَّنَةِ، لأنها تُميز جمل[١١] الكلامِ بعضَها من بعض، ومنها فصولُ الأجناس التي تستعمل في الحدود، كالناطق في حد الإنسان في قولهم: حيوان ناطق، والحساس في حدِّ الحيوان في قولهم: جسم حسّاس متحرك بالإرادة، ومنها يومُ الفصل، وفصلُ القضاء، لأنه يقطع النزاع بين الخصوم.

---

(١) في (ب و ج): يتكلم.
(٢) في (ب و ج): يتكلم.
(٣) في (ج و د): عرفاً ولغة.
(٤) في (ج و د): مقدمتي.
(٥) في (ج): ترجع في تراكيبها، وفي (د): يُرجع في تراكيبها.
(٦) الواو، ساقطة من (ج).
(٧) في (ب): ينتج.
(٨) في (ج و د): ونحو كل وضوء عبادة.
(٩) في (ب و ج و د و هـ): هي.
(١٠) في (ج و د): يرجع.
(١١) لو قال: موضوعات الكلام، لكان الكلام أدق.

الفَصْلُ الأَوَّلُ في تَعْرِيْفِ أُصُولِ الفِقْهِ: وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ مُضَافٍ وَمُضَافٍ إِلَيْهِ. وَمَا كَانَ كَذٰلِكَ فَتَعْرِيفُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُرَكَّبٌ إجْمالِيٌّ لَقَبِيٌّ، وَبِاعْتِبارِ كُلٍّ مِنْ مُفْرَداتِهِ تَفْصِيلِيٌّ.

* * * * *

قوله: «الأول»[1] يعني من فصول المقدمة «في تعريف أصول الفقه».

التعريف: هو تصيير الشيء معروفاً بما يميزه[2] عما يشتبه به بذكر جنسه وفصله[3]، أو لازم من لوازمه التي لا تُوجد في غيره، أو شرح لفظ الغريب بلفظ مشهور مألوف[4].

مثال الأول: قولُنا: ما الإنسان؟ فيقال: حيوان ناطق، وهو الحد التام.

ومثال[5] الثاني: قولنا فيه: حيوان ضاحك، أو قابل لصنعة الكتابة، وفي الخمر: إنه[6] مائع مزيل، وهو[7] رسمي.

ومثال[5] الثالث: قولنا: ما الغضنفر والدَّلَهْمَس[8]؟ فيقال: الأسد، وما الرحيق[9] والسلسبيل[10]؟ فيقال: الخمر، وهو لفظي.

وباقي أحكام التعريف مستوفى في موضعه.

وحقيقة التعريف: هو فعل[11] المعرِّف، ثم أُطلق في الاصطلاح على اللفظ المعرف به مجازاً، لأنه أثر اللافظ كما أن التعريف أثرُ المعرف[12]؛ والتعريفُ أعم من الحد، لأن التعريف يحصُلُ بذكر لازم، أو خاصة، أو لفظ[13] يَحْصُلُ معه الاطِّراد

---

(١) على حاشية (د): «الفصل الأول من فصول المقدمة في تعريف أصول الفقه» وظاهر أنه عنوان.

(٢) في (ب و ج و د): معروفاً بتميزه عما.

(٣) في (ب): فصله وجنسه.

(٤) مألوف، ساقطة من (ج).

(٥) في (ب و ج و د و هـ): مثال.

(٦) إنه، ساقطة من (ج و د).

(٧) في (ج): وهي.

(٨) في (آ): الدلهمش، وهو خطأ.

(٩) في (آ): الرجس.

(١٠) في (ب): السلسل.

(١١) في (آ): فصل.

(١٢) في (ب و ج و د): للمعرف.

(١٣) (ب و هـ): أو خاصة لفظ.

والانعكاسُ، والحد لا يحصُلُ إلا بذكر الجنس والفصل المتضمن لجميع ذاتيات[1] المحدود، فكل حَدٍّ تعريفٌ، وليس كل تعريف حدًّا[2]، لأنه[3] قد لا يتضمن جميع[4] الذاتيات.

قوله: «وهو» يعني أصول الفقه، رد إليه ضمير المذكر[5]، «مركب من مضاف ومضاف إليه»، فالمضاف هو أصول، والمضاف إليه هو الفقه.

والتركيب في اللغة: هو ضم شيء إلى غيره من جنسه أو غير جنسه، ومنه تركيبُ الفص في الخاتم، والنصل في السهم، ومنه ركوبُ الدابة، لأن الراكب ينضم إليها، ويُلابسها.

وهو في الاصطلاح، مشتمل على المعنى اللغوي، غير أن التركيب فيما يظهر أخص من التأليف، لأنه مأخوذ من أَلِفَ فلان فلاناً، و[6]ألف الطائر وكره[7] يَأْلَفُهُ[8] أَلَفاً، إذا لازمه ولم يؤثر[9] مفارقته، وذلك لا يستلزم الانضمام والملابسة، بل يحصل بمجرد المقاربة[10]، بخلاف التركيب، فإنه تفعيل من الركوب والمماسّة، والملابسة فيه لازمة، والله أعلم.

وأما الإضافة، فهي في اللغة: الإمالة، قال[11] الجوهري: أضفت الشيء إلى الشيء، أي: أملته.

قلت: وبعض المحققين من النحاة يقول[12]: الإضافة الإسناد، ومنه أضفت ظهري إلى الحائط، أي: أسندته، ويحتجون بقول امرىء القيس:

---

(١) في (ب): ذاتيان.
(٢) في (آ و ب): حد.
(٣) في (ج): وقد لا يتضمن، وفي (د): لأنه يتضمن جميع.
(٤) في (آ): جمع.
(٥) في (ب): الذكر.
(٦) الواو، ساقطة من (ج).
(٧) في (د): الوكر.
(٨) في (ب): تألفه.
(٩) في (ب): تؤثر.
(١٠) في (د): المفارقة.
(١١) في (آ): قاله، وهو خطأ.
(١٢) في (ب): تقول.

فَلَمَّا دَخَلْنَاهُ(١) أَضَفْنَا ظُهُورَنَا إلى كُلِّ حَارِيٍّ قَشِيبٍ مُشَطَّبِ(٢)

يعني أسندنا، وهذا أيضاً فيه معنى الإمالة، غير أن الإسناد أخص، فكل(٣) مسند ممال، وليس كل ممال مسنداً على ما هو ظاهر مشاهد.

فعلى الأول: اللفظ المضافُ يميلُ به المتكلمُ إلى المضاف إليه، ليعرفه أو(٤) يخصصه، إذ ذلك فائدة الإضافة، أعني التعريف، نحو: غلام زيد، أو التخصيص، نحو: غلام رجل، فغلام تعرَّف(٥) في الأول بزيد، وتخصَّص(٦) في الثاني برجل عن أن يكون غلام امرأة.

وعلى الثاني: اللفظ المضاف يُسنده المتكلم إلى المضاف إليه(٧) في تعريفه أو تخصيصه، وقد حصل في الإضافة اللفظية الضَّمُّ الذي هو حقيقة التركيب، لأن المضاف مضموم إلى المضاف إليه لفائدة الإضافة المذكورة.

قوله: «وما كان كذلك فتعريفُه من حيث هو مركبٌ إجماليٌّ لقبيٌّ، وباعتبار كلٍّ من مفرداته تفصيليٌّ» يعني ما كان من المسميات مركباً تركيب إضافة(٨)، كقولنا: [١٢]
أصول الفقه، وأصول الدين، فالإشارةُ بقوله: كذلك إلى قوله: وهو مركب، أي: وما كان مركباً، فتعريفُه من حيث هو مركب، أي: فتعريفه باعتبار مجموع لفظه الذي تركب منه إجمالي لقبي، أي: يسمى بذلك في الاصطلاح، و(٩) تصح تسميته بذلك لمن سماه.

وقوله(١٠): «إجمالي لقبي» لفظان(١١) منسوبان(١٢) إلى الإجمال واللقب.

---

(١) في (آ و ب و ج): دخلنا، وهو تحريف، وفي النسخة (هـ): دخلناها.
(٢) البيت من قصيدة له مطلعها:
خليلي مُـرًّا بي على أم جنـدب نُقَضِّ لبانـات الفـؤاد المُعـذَّب
والحاري: الرحال الحيرية المصنوعة بالحيرة، والمشطب: المخطط، انظر «الشعراء السبعة الجاهليين» ص ٦٠ للأعلم الشنتمري.
(٣) في (ب): وكل.
(٤) في (ب و ج): ويخصصه.
(٥) في (ج و د): معرف.
(٦) في (ب): وتخصيص، وفي (ج و د و هـ): ومخصص.
(٧) إليه، ساقطة من (ج).
(٨) في (ب): الإضافة.
(٩) في (ب و ج و د و هـ): أو تصح.
(١٠) في (ب): بقوله.
(١١) كلمة: «لفظان»، ليست في (آ).
(١٢) في (د): لفظتان منسوبتان.

والإجمال، هو جعل الشيء جملة، كما سيأتي بيانه[1] في باب المجمل إن شاء الله تعالى.

واللقب: هو اللفظ المطلق على معيَّن، وهو نوع من العلم.

غير أن الفرق بينهما: أن اللقب عَلَمٌ يكره مَنْ وُضِعَ عليه أن يُخاطب به لقبح فيه، كقولهم: أنفُ الناقة، وعائد الكلب، ونحوهما[2] من الألقاب، ولهذا سمي التخاطب به تنابزاً ونبزاً، قال الجوهري: اللقب واحد الألقاب، وهي الأنباز، وقال في نَبَزَ: النبزُ: اللقب.

قلت[3]: ولفظ النبز مشعر بكراهة، وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ [الحجرات: ١١] قال: لا تقل لأخيك المسلم: يا فاسق، يا منافق. وروى عن[4] معمر عن الحسن، قال: كان اليهودي والنصراني يسلم، فيقولون له: يا يهودي يا نصراني، فنهوا عن ذلك.

قلتُ: فهذا يدل على ما قلته[5] من أن اللقب علم[6] يكرهه المخاطب به[7]، بخلاف[8] العلم، فإنه أعم من ذلك، أي: قد يكون مما يكره التخاطب به وهو اللقب[9]، وقد لا يكون العلم[10] لقباً كزيد وعمرو.

وهذه العبارة وهي قولنا: «من حيث هو مركب» تقع[11] كثيراً في كلام الأصوليين المتأخرين، وقد يغمض معناها على بعض الناس ممن لم يُعان تلك العبارات.

ومعنى قولهم: الحكم على هذا الشيء من حيث هو كذا، أي: من جهة كونه كذا، لأن حيث في اللغة ظرف مكان، والمكان مجاور للجهة في الحقيقة

---

(١) في (ج): بابه.
(٢) في (ب): ونحوها.
(٣) قلت، ليست موجودة في (ج و د).
(٤) في (ج و د): وروى معمر.
(٥) في (ج و د): قبله.
(٦) من قوله: «اللقب علم» إلى: «مما يكره» ليس في (ب).
(٧) في (ج و د): يكره التخاطب به.
(٨) من قوله: «بخلاف العلم» إلى: «التخاطب به» ليس في (آ و هـ).
(٩) في (آ و هـ): الملقب.
(١٠) في (آ): وقد لا يكون لقباً كزيد، وفي (ب و ج و د): وقد لا يكون كزيد.
(١١) في (ب): يقع.

والتصور، لأن الجهة مقصِد المتحرك، فلا تنفك[1] عن المكان حقيقة وتصوراً[2].

فقولنا: «فتعريفه[3] من حيث هو مركب إجمالي» أي[4]: من جهة تركيبه، أو من الجهة التي هو منها مركب[5]، ولا شك أن كل مركب، فله من حيث حقيقته وجهان[6] أحدهما جهة أجزائه التي تركب منها، والثاني جهة حقيقته المجتمعة من تلك الأجزاء، ويختلف النظر فيه والحكم عليه باختلاف جهته[7].

مثاله: أنا إذا عرَّفنا الحِبْر من جهة تركيبه[8] من مفرداته التي هي العفص والزَّاج والصمغُ، قلنا: الحبر مائع أسود يكتب به، وإذا عرَّفناه باعتبار كل واحد من مفرداته، قلنا: العفص: جوهر نباتي مستدير، خشن الظاهر مضرس، والزاج: جوهر مستحجر أبيض، طبعه التسويد. والصمغ: جوهر تدفعه طبيعة الشجر[9] فيسيل على ظاهره. وكذلك قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإذا[10] عرَّفنا مفردات أجزائه، قلنا[11]: اليد عضو آلي[12] معد للبطش، والرجل كذلك لكنه معد للمشي.

فقد رأيت اختلاف الأحكام على الحقائق باختلاف جهاتها.

إذا ثبت[13] هذا فمعنى قولنا: إن تعريف المركب من جهة كونه مركباً إجمالي، أي: فيه[14] إجمال وعموم وغموض بالنسبة إلى تعريفه من جهة تفصيله ومفردات تركيبه، كما يتبين[15] فيما بعد، وسننبِّه عليه إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ب): تنقل، وفي (د): ينفك.
(٢) في (آ): تصويراً.
(٣) في (ب و د و هـ): تعريفه.
(٤) كلمة «أي»، ليست في النسخة (ب).
(٥) مركب، ساقطة من (ج و د).
(٦) في (آ و هـ): جهتان: إحداهما جهة. وفي (ج و د): جهتان: جهة.
(٧) في (ج و د): جهة.
(٨) في (ب): تركبه.
(٩) الشجر، ساقطة من (آ).
(١٠) في (آ): وإذا.
(١١) في (آ): وقلنا.
(١٢) في (آ): أي.
(١٣) ثبت، ساقطة من (ج)، وفي (د): فإذا تقرر هذا.
(١٤) في (ب): أي إجمال.
(١٥) في (آ و د): يبين.

ومعنى[1] تسمية هذا التعريف لقباً[2] أنه من جهة كون المعرَّف لقباً على مفهـومـه، مثاله: أن لفظ أصول الفقه لقب على مدلوله، وهو العلم بالقواعد التي تستنبط[3] بها الأحكام، والتفصيلي منسوب إلى التفصيل، أي تعريفه من جهة تفصيل مفرداته[4].

وقوله: «باعتبار كل من مفرداته» أي باعتبار كل واحد، أو كل مفرد من مفرداته، فحذف المضاف إليه لدلالة[5] ما بعده عليه، كقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾ [الأنبياء: ٧٩]، ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللهُ الحُسْنَى﴾ [النساء: ٩٥]، ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ [النحل: ٨٧].

ومثال أصول الفقه في تعريفيه[6] الإجمالي واللقبي: أصول الدين فيهما.

فنقـول في تعـريفـه الإجمالي: هو العلم الكاشف عن أحكام العقائد[7]، أو القواعد التي يتوصل بها إلى معرفة أحكام العقائد.

ونقول في تعريفه التفصيلي: الأصول: الأدلة، كما قلنا في أصول الفقه، والدين في اللغة: الطاعة والعادة[8] والشأن[9] والجزاء والمكافأة.

و[10] في الاصطلاح: هو الشريعة الواردة على لسان النبي ﷺ، وبالضرورة هذا أدخلُ في البيان من الأول.

---

(١) الواو، ساقطة من (آ و ب و هـ).
(٢) في (ب و د): لقبياً.
(٣) في (د): يستنبط.
(٤) كلمة «تفصيل»، ساقطة من (آ).
(٥) في (ج): لدالالة، وهو تحريف.
(٦) في (ج و د و هـ): تعريفه.
(٧) في (آ): الفوائد والقواعد، وفي (ب): العوائد والقواعد، وفي (هـ): الفوائد أو القواعد.
(٨) في (آ و ب و هـ): والعبادة.
(٩) في (آ و ج و د): والبيان.
(١٠) الواو، ساقطة من (ج).

فَأُصُولُ الفقْهِ بالاعْتِبَارِ الأَوَّلِ : العِلْمُ بالقَوَاعِدِ الّتي يُتَوَصَّلُ بِها إلى اسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الفَرْعِيَّةِ مِنْ[1] أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ.

* * * * * *

تعريف أصول الفقه باعتباره مركباً

قوله: «فأصول الفقه بالاعتبار الأول» أي باعتبار تعريفه من حيث هو مركب: هو «العلم بالقواعد التي يتوصل بها[2] إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية».

العلم: سيأتي الكلام عليه آخر الفصل إن شاء الله تعالى.

والقواعد: جمع قاعدة وهي أساس البنيان[3]، وفي اصطلاح العلماء حيث يقولون: قاعدة هذه المسألة، والقاعدة في هذا الباب كذا: هي القضايا الكلية التي تُعرف[4] بالنظر فيها قضايا جزئية، كقولنا مثلاً: حقوق[5] العقد تتعلق بالموكِّل دون الوكيل، وقولنا: الحِيل في الشرع باطلة، فكل واحدة من هاتين القضيتين تعرف[4] بالنظر فيها قضايا متعددة.

كقولنا: عُهدة المشتري على المُوكِّل، ولو حلف لا يفعل شيئاً، فوكَّل فيه حَنِثَ، ولو وكل مسلم ذمياً في شراء خمر، أو خنزير، لم يصح، لأن أحكام العقد تتعلق بالموكل. وقولنا: لا يجوز نكاح المُحلِّل، ولا تخليل الخمر علاجاً[6]، ولا بيع العِينة، ولا الحِيلة على إبطال الشفعة، لأن الحِيل باطلة، فكانت تلك القضية الكلية لهذه[7] القضايا الجزئية أسًّا تستند إليها وتستقر عليها[8].

وهكذا قولنا: الأمر للوجوب وللفور، ودليل الخطاب حجة، وقياس الشبه[9] دليل

---

(١) في البلبل المطبوع: عن.

(٢) بها، ساقطة من (ج).

(٣) في (ب و ج و د و هـ): البناء.

(٤) في (آ): يعرف.

(٥) في هامش (ج): حقوق، اي احكام.

(٦) في (د): عاطلاً، وهو تصحيف، وفي (هـ): علاج.

(٧) في (آ و ب): لهذا.

(٨) في (ب و ج): يستند إليها ويستقر عليها.

(٩) في (ج و د): السنة، وفي (هـ): الشبهة. وهو تحريف.

صحيح، والحديث المرسل يُحتج به، ونَحو ذلك[1] من[2] مسائلِ أصول الفقه هي قواعد للمسائل الفقهية.

والتوصل: هو قصد الوصول إلى المطلوب بواسطة فهو كالتوسل.

واستنباط الأحكام: استخراجُها[3]، وكذا استنباط الماء، يقال: نبط الماء ينبُط - بضم الباء وكسرها - نبوطاً: إذا نبع، والنبيط: الماء الخارج من قعر البئر إذا حفرت.

والأحكام: يأتي الكلام عليها إن شاء الله سبحانه وتعالى.

والشـرعية: الصادرة عن الشرع، وهو الطـريق الإلهي[4] المعلـوم بواسطـة النبي ﷺ.

والفـرعية منسـوبـة إلى الفرع، وهو ما استند[5] في وجوده إلى غيره استنادا[6] ثابتاً[7]، وهذا احتراز من المشروط ونحوه، مما استناد[8] وجوده إلى غيره عرضي[9]، لاقتضـاء العقل أو[10] الشرع توقفه[11] على وجوده، وليس هو من ذاته، كالغصن من الشجرة، ونحوه، هذا حقيقة الفرع.

أما قول الفقهاء: هذا من فروع الدين، وهذه المسألة فرع على كذا، فهو مجاز، إذ ليس فيه تبعيض[12] ولا استناد[13] ذاتي.

والمراد بالأحكام الفرعية: القضايا التي لا يتعلق[14] بالخطأ في اعتقاده مقتضاها ولا العمل به قدحٌ في الدين، ولا العدالة في الدنيا، ولا وعيدٌ في الآخرة، كمسألة

---

(١) في (ج و د): ونحوه.

(٢) من قوله: من مسائل أصول الفقه، إلى قوله: لو زالت لم يستقر الفقه في الصفحة ١٢٥ ساقط من (ج و د).

(٣) في (ب): إخراجها.

(٤) في (ب): الألمعي، وهو تصحيف.

(٥) في (آ و هـ): أسند.

(٦) في (آ و هـ): إسناداً.

(٧) في (هـ): ذاتياً.

(٨) في (آ): إسناد.

(٩) في (آ): عرض.

(١٠) في (آ): و.

(١١) في (ب): يوقفه.

(١٢) في (ب و هـ): تبعض.

(١٣) في (آ و هـ): إسناد.

(١٤) في (آ): تتعلق.

النية في الطهارة، وبيع الفُضولي، والنكاح بغير ولي، وقتل المسلم بالذمي، والحكم على الغائب، وأن الحكم لا ينفذ باطناً.

بخلاف ما يقدح من ذلك في الدين، كاعتقاد قدم العالم، ونفي الصانع، وإنكار المعجزات، وإبطال النبوات، أو يقدَح في العدالة، أو الدين على خلاف فيه، كالمسائل التي بين المعتزلة والأشعرية والأثرية، كمسألة الكلام والرؤية والجهة، وبالجملة فمسائل الشريعة[1]، إما مكفر قطعاً، كنفي الصانع، أو غير مكفر قطعاً كاستباحة النبيذ بالاجتهاد، أو واسطة بين القسمين تحتمِل[2] الخلاف، كما حققته في آخر كتاب «إبطال التحسين والتقبيح».

فإن قيل: يلزم على ما ذكرت أن شرب الحنبلي للنبيذ، وأكل الحنفي لحم الخيل معتقداً تحريمه ليس من الأحكام الفرعية، بل من الأصولية، لأن ذلك يحرم عليهما ويأثمان به، ويقدح في عدالتهما. قيل: نعم، هو كذلك، لأن هذا شيء يتعلق بمخالفة المعتقد، فخرج عن حدِّ الفروع المتعلقة بالأفعال.

قوله: «من أدلتها»: أي التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أي المذكورة على جهة التفصيل، كما سنبين بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (آ): الشرعية.
(٢) في (آ): يحتمل.

وَبالثَّانِي:

الأُصُـولُ: الأَدِلَّةُ الآتِي ذِكْرُها، وَهِيَ جَمْعُ أَصْلٍ، وَأَصْلُ الشَّيءِ مَا مِنْهُ الشَّيءُ، وَقِيلَ: مَا اسْتَنَدَ الشَّيءُ فِي وُجُودِهِ إِلَيْهِ، وَلاَ شَكَّ أَنَّ الفِقْهَ مُسْتَمَدٌّ مِنْ أَدِلَّتِهِ، وَمُسْتَنِدٌ فِي تَحَقُّقِ[1] وُجُودِهِ إِلَيْهَا.

* * * * *

تعريف أصول الفقه باعتباره مضافاً

قولـه: «وبالثاني»: أي وأصول الفقه بالاعتبار الثاني، وهو تعريفه باعتبار كل واحد من مفرداته [الأصول الأدلة[2]]، لأن المادة التي تركب منها لفظ أصول الفقه، [١٣] هي الأصول والفقه، فهما مفردا ذلك[3] المركب، فيحتاج في تعريفه التفصيلي إلى تعريف كل واحد منهما على حدته.

فالأصول: «الأدلة الآتي ذكرها» يعني: الكتابَ والسنة والإجماع والقياس، وما في خلال ذلك من القواعد الأصولية.

قوله: «وهي»[4]: يعني الأصول، «جمع أصل»، هذا بيان لها من حيث جمعها وإفرادها، وما كان من الأسماء على فَعْل ـ ساكن العين ـ فبابه في جمع القلة على أفعُل، نحو أفلُس وأكلُب، وفي الكثرة على فِعال وفُعُول، نحو حبل وحِبال، وكلب وكِلاب، وكعب وكِعاب[5]، وفصل وفُصول، وأصل وأُصول، وفرع وفُروع.

وأمـا من حيث اشتقاقه اللغوي، فلم أر فيه شيئاً فيما[6] وقفتُ عليه، غير أني أحسب أنه من الوصل ضد القطع، وأن همزته منقلبة عن واو، لما في الأصل من معنى الـوصـل، وهـو اتصـال فروعه، كاتصال الغصن بالشجرة حساً، والولد بوالده نسباً وحكماً[7]، والحكم الشرعي بدليله عقلاً.

قوله: «وأصل الشيء ما منه الشيء، وقيل: ما استند الشيء في وجوده إليه».

---

(١) في البلبل المطبوع: تحقيق.

(٢) هكذا في المخطوطات، ويبدو أن ما بين المعقوفين مقحم في الكلام لا علاقة له به.

(٣) في النسخة: (آ): فيهما مفرد.

(٤) في النسخة (ب): وهو.

(٥) في (ب و هـ): كعوب.

(٦) في (ب): مما.

(٧) في (ب): حكماً، بدون واو.

هذان تعـريفـان للأصل، فالأول ذكره في «الحاصل»، والثاني هو معنى قول الآمِدي: أصل كل شيء: ما يستند تحققُ ذلك الشيء إليه، وزاد في غير «المنتهى»: من غير تأثير احترازاً من استناد الممكن إلى المؤثر، مع أنه ليس أصلاً له.

والتعريف الثاني أعم من الأول، لأن ما كان من شيء فهو مستند إليه في وجوده، وليس كل مستند في وجوده إلى شيء يكون منه.

قوله[1]: «ولا شك أن الفقه مستمد من أدلته، ومستند في تحقق وجوده إليها».

هذا بيان[2] وتقرير لكون التَّعْرِيفَيْن المذكورين متطابقين[3] للمعرف بهما، وهو الأصل، لأن الفقه يستمد من أدلته، بمعنى[4] أنها مادة له باعتبار جنس المعنى، لا باعتبار خصوص تركيب الألفاظ، فقولنا: الماء الباقي على إطلاقه طهور، سواء نزل من السماء، أو نبع من الأرض، هو مستمد من قوله تعالى: ﴿وأَنْزَلْنَا مِنَ السَّماء مَاءً طهوراً﴾ [الفرقان: ٤٨]، ﴿ ويُنزِّل[5] عَلَيْكُم مِنَ السَّماءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ به﴾ [الأنفال: ١١]، لأن معناهما واحد، وإن اختلفت تراكيبُ الصيغ، لكن الألفاظ غير مقصودة لذاتها، بل لإظهار المعاني.

فعلى هذا «مِن» في[6] قوله: ما منه الشيء: للتبعيض، أي: ما بعضه الشيء، والفـرع بعض أصله، كالولد من الوالد، والغصن من الشجرة، وقد بينا: أن الفقه مقتطع من أدلته اقتطاع الولد من الوالد، والغصن من الشجرة، أو نحوه.

ويجـوز أن تكـون[7] «مِن» فيه: لابتـداء الغاية، على معنى أن أدلة الفقه من الكتـاب والسنـة والإجمـاع والقياس[8] ونحـوهـا، هي[9] مبدأ ظهوره، ومنها ابتداء بيانـه[10]، وهذا أظهر المعنيين[11] في «مِن»، وكذلك[12] بالنظر إلى التعريف الثاني،

---

(١) في (ب و هـ): ثم قوله.
(٢) في (آ): بيان تقرير.
(٣) في (آ و هـ): مطابقين.
(٤) في (آ و هـ): يعني.
(٥) في (ب و هـ): وأنزل، وهو خطأ.
(٦) في (ب): فعلى هذا من قوله.
(٧) في (ب): يكون.
(٨) لفظ «والقياس» ليست في (آ).
(٩) في (آ): في، ويظهر أنها تصحيف.
(١٠) في (هـ): ظهوره.
(١١) في (آ و ب): المعينين.
(١٢) في (آ): ولذلك.

الفقه مستند[1] في وجوده إلى أدلته، بمعنى أنها لو لم توجد هي لم يوجد هو، إذ لو[2] لم يوجد قولُه عليه السلام: «مَنْ بَدَّلَ دِينَه فَاقْتُلُوه»[3] لم يحكم بقتل المرتد، إلى غير ذلك من الأحكام التي لو[4] لم توجد أدلتها لم يحكم بها.

والاستناد، هو اعتماد الشيء إلى غيره، بحيث لو زال[5] ذلك الغير[6] لم يستقرَّ ذلك الشيء، وكذلك الفقه مع أدلته، لو زالت لم يستقر الفقه[7]، وقد وقع ذلك كثيراً في الأحكام المنسوخة، كانت ثابتة قبل النسخ لبقاء أدلتها محكمة، فلما زالت الأدلة التي هي مستند الأحكام لم تستقر الأحكام، بل زالت بزوالها، ووِزان[8] ذلك من المحسوسات من استند إلى جدار، فمال الجدار ووقع، فإن المستند إليه يقع بالضرورة. هذا[9] الكلام على ألفاظ المختصر.

وقال في «المحصول»: الأصل هو المحتاج إليه.

ورُدَّ، بأن الشيء قد يحتاج إلى ما ليس أصلاً له، كالمأكول والمشروب والملبوس، والزوجة والولد وغير ذلك، فالمحتاج إليه أعم من الأصل؛ إذ كل أصل محتاج[10] إليه، وليس كل محتاج إليه أصلاً.

وقال أبو إسحاق ـ وقد تقدم ذكره ـ: أصول الفقه، هي الأدلة التي يُبنى عليها الفقه.

وقال القاضي في «العدة»: أصول الفقه، عبارة عما تبنى[11] عليه مسائلُ الفقه

---

(١) في (آ): المستند.

(٢) لفظة: «لو»، سقطت من (ب) خطأ.

(٣) أخرجه من حديث ابن عباس الشافعي ٢/٢٨٠، ٢٨١، والحميدي (٥٣٣)، والبخاري (٣٠١٧) في الجهاد: باب لا يعذب بعذاب الله، و(٦٩٢٢) في استتابة المرتدين: باب حكم المرتد، وأحمد ٢٨٢/١ و٢٨٣ و٣٢٢ و٣٢٣، وأبو داود (٤٣٥١)، والنسائي ١٠٤/٧، والترمذي (١٤٥٨) وابن ماجه (٢٥٣٥) والدارقطني: ٣٣٦، والطبراني (١٠٦٣٨) و(١١٨٣٥) و(١١٨٥٠).

(٤) لفظ: لو سقطت من (ب) خطأ.

(٥) في (ب): زاد: وهو تصحيف.

(٦) في (آ وج ود): الشيء.

(٧) إلى هنا ينتهي ما سقط في نسخة (ج و د).

(٨) في (آ): وزان.

(٩) في (آ و ب وج و د): هكذا.

(١٠) في (آ): يحتاج.

(١١) في (آ و د): يبنى، وفي (هـ): ينبني، وهي ساقطة من (ج).

وتُعلم[1] أحكامُها به، لأن أصل الشيء ما تعلق به، وعُرِفَ منه، إما باستخراج[2] أو تنبيه[3].

قلت: ما ذكره في أصول الفقه صحيح، أما قوله: أصل الشيء ما تعلَّق به، فليس بجيد، إذ قد يتعلَّق الشيء بما ليس أصلاً له، كتعلق الحبل بالوتد في المحسوسات، وتعلق السبب بالمسبب، والعلة بالمعلول في المعقولات.

وقال القَرافي: أصل الشيء: ما منه الشيء لغة، ورجحانه ودليله اصطلاحاً، يعني أن أصل الشيء[4] في اللغة مادته[5] كما ذكرناه[6] أولاً، نحو[7] قولنا: أصل السُّنبلة البُرَّة، أي: هي مادتها.

وأما[8] في الاصطلاح، فيُطلق الأصل على رجحان الشيء، نحو: الأصلُ براءة الذمة، أي: هو راجح، ولهٰذا احتيج في دعاوى الحقوق إلى البينات، ليصير جانب المدعي[9] راجحاً بعد أن كان مرجوحاً، و[10] كقولنا في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]: المراد حقيقة الملامسة باليد، لأن الأصل عدمُ المجاز. والمتيمم إذا رأى الماء في الصلاة لا يخرج منها، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، والعبد الغائب[11] تجب فطرته، لأن الأصل بقاؤه.

والمراد في هذا كله، أن الأصل هو الراجح، أو أن الرجحان الأصل[12].

ويُطلق أيضاً في الاصطلاح، على الدليل، نحو: أصول الفقه[13] أدلته. وهذا الذي قاله القرافي توسُّط جيد، وهو أن الأصل في اللغة هو المادة، وفي الاصطلاح

---

(١) في (ج): ويعلم.
(٢) في (ب و ج): واستخراج.
(٣) في (ب): أو بينة.
(٤) الشيء، ساقطة من (ج و د).
(٥) لفظة «مادته» ساقطة من (آ).
(٦) في (ج): ذكرنا.
(٧) نحو ساقطة من (ج).
(٨) في (ج): وما.
(٩) في (ج): الداعي.
(١٠) الواو، ساقطة في (آ).
(١١) في (ب وج ود): العبد والغائب. وفي هامش (هـ) بخط مغاير: «لعله وجد».
(١٢) في (ب و هـ): للأصل.
(١٣) في (آ): أصل الفقه، وهو تحريف.

الرجحان والدليل.

«تنبيه» زعم بعضُ المتعنتين[1]، أن تعريف الشيء بـ «ما»، نحو قولنا: أصل[2] الشيء: ما منه الشيء، وأصول الفقه: ما ينبني[3] عليه الفقه، ونحو ذلك، قبيح أو غير صحيح، قال: لأن المراد من التعريف[4] الإيضاح والإفهام، ولفظ «ما» شديد الإبهام، فالتعريف به ينافي المقصود.

وهذا كلام لا طائل تحته، لأن ما وإن كانت شديدةَ الإبهام، غيرَ أن التعريف ليس بها وحدَها، بل بها وبما بعدَها، وبمجموعهما يحصُلُ الكشفُ عن حقيقة المحدود.

فلا فرق إذاً بين قولنا: أصل الشيء ما منه الشيء، وبين قولنا: أصل الشيء معلوم أو موجود أو جسم منه الشيء.

ولا فرق بين قولنا: ما يستند تحقق[5] الشيء إليه. [6] وبين قولنا: معلوم أو موجود، أو جسم يستند تحقق الشيء إليه[6].

نعم المناقشة[7] على ذلك من وجه آخر، وهو أن شأن الحدود والتعريفات أن يُوضع فيها الجنس[8] الأقربُ، ثم يميز بما يفصل[9] النوع المقصود عن غيره من أنواع ذلك الجنس، ولفظ ما عام في الجنس[10] القريب والبعيد، فلا يُعلم منه أيُّهما المراد.

فلو قال قائل: الإنسان: ما كان ناطقاً، لم يعلم هل المرادُ ما كان من الحيوان ناطقاً، فيكون قد أتى بالجنس القريب، كقوله: حيوان ناطق، أو ما كان من الأجسام أو المعلومات أو الموجودات[11] ناطقاً، فيكون قد أتى بالجنس البعيد، نحو قوله:

---

(١) في (ج و د): المتقدمين.
(٢) في (آ): الأصل ما منه الشيء.
(٣) في (ب و د): يبنى.
(٤) في (ج و د): لأن المراد بالتعريف.
(٥) في (ب): تحقيق، وتحقق الثانية، ليست في (د).
(٦ - ٦) ليس في (آ).
(٧) في (ب): والمناقشة.
(٨) في (د): لبس، وهو تصحيف.
(٩) في (ج و د): ثم يميزها بفصل النوع.
(١٠) الجنس، ساقطة من (ج و د).
(١١) في (ب و ج و د و هـ): أو من الموجودات.

جسم ناطق أو معلوم أو موجود ناطق، فيكون قد أخلَّ بالمختار في الاصطلاح، وأفسد الحد بتناوله[1] الملَك والجني، إذ كل واحد منهما معلوم وموجود ناطق.

والجواب: أن الحذاق لا يُطلقون لفظ ما في التعريف إلا مع قرينة تدل على الجنس القريب، والقرائن في المخاطبات[2] كالألفاظ، بل أبلغ في الإفهام، إذ قد تكون[3] القرينة عقلية قاطعة واللفظ مجملاً، فتكون القرينة أدل منه.

مثال ذلك قول القائل: العِلْم مثلاً: معرفة الشيء على ما هو، ثم يقول[4]: والفقه ما عُرف منه أحكام أفعال المكلفين.

فإن تقديمه لتعريف العلم، دلنا على أن مراده بما التي عرف بها الفقه نوع من أنواع العلم، فكأنه قال: الفقه: علم يُعرف به أحكام أفعال[5] المكلفين.

وكذلك من قال: الكلمة[6]: لفظ وضع لمعنى مفرد، وأنواعها: اسم وفعل [١٤] وحرف، ثم قال: الاسم: ما دل على معنى في نفسه، تقديمه لتعريف الكلمة، وأن الاسم من أنواعها، دل على أن مراده بـ «ما دل على معنى»: كلمةٌ دلت على معنى.

فأما[7] مَنْ أطلق لفظ ما في هذا الباب من غير قرينة دالة على المراد، أو على وجه يَفْسُدُ به التعريف، فذاك ممن[8] لا كلام معه بإقرار ولا إنكار.

---

(١) في (آ و هـ): لتناوله.
(٢) في (ج و د): المخطبات، وهو تحريف.
(٣) في (ج و د): يكون.
(٤) في (ب و د): نقول.
(٥) أفعال، ساقطة من (ج و د).
(٦) في (ب): الحكم، وهو تصحيف.
(٧) في (آ): وأما.
(٨) في (ج): مما.

وَالفِقْهُ لُغَةً: الفَهْمُ، وَمِنْهُ ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ﴾، ﴿وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم﴾، أَيْ: مَا نَفْهَمُ، وَلَا تَفْهَمُونَ.

******

قوله: «والفقه لغة» أي[1] في اللغة: «الفهم ومنه: ﴿مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ[2]﴾ [هود: ٩١]، ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ[3] تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أي: ما نفهم، ولا تفهمون[4]»

هذا تعريف المضاف إليه من لفظ أصول الفقه، وهو الفقه بحسب اللغة. وقبل الشروع فيه هاهنا تنبيه كلي، وهو أن الأصوليين والفقهاء جرت عادتهم أنهم إذا انتصبوا لبيان لفظ، بينوه من جهة اللغة والشرع، فقالوا مثلاً: الفقه في اللغة: كذا، وفي الاصطلاح الشرعي: كذا، كما نحن بصدد بيانه إن شاء الله تعالى.

والصلاة في اللغة: الدعاء، وفي الشرع الأقوال[5] والأفعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم، وأشباه ذلك مما يكثر، وذلك بناء منهم على إثبات الحقائق الشرعية، وهي من كبار المسائل.

وصورة ذلك: أن الشرع، هل وضع لحقائقه الشرعية أسماء بإزائها وضعاً استقلالياً خارجاً عن وضع أهل[6] اللغة، أو أنه أبقى الموضوعات اللغوية على حالها، وزاد فيها شرعاً شروطاً وأفعالاً أخر؟

مثاله: أنه سمَّى الصلاة الشرعية صلاةً، لاشتمالها على الصلاة[7] اللغوية، وهي الدعاء، لكن اشترط لها في الشرع شروطها الستة، وأركانها الثلاثة عشر، وكذلك سمَّى الصوم الشرعي صوماً[8]، لاشتماله على الصوم اللغوي، وهو الإمساك، وزاده النية، وقدّر وقته.

هذا فيه خلاف بين الأصوليين، والمسألة مذكورة بأدلتها في فصل اللغات.

---

(١) أي، ساقطة من (ج).

(٢) في (ب): يفقه كثيراً مما يقول، ولعله كتبها لا على أنها آية، وفي (ج): مما يقول.

(٣) في (ب و ج): يفقهون.

(٤) في (ب و ج): أي ما يفهم ولا يفهمون.

(٥) الأقوال، ساقطة من (ج و د و هـ).

(٦) أهل، ساقطة من (ج و د).

(٧) لفظة «الصلاة» ساقطة من (آ).

(٨) صوماً، ليست في (آ و ب و ج و د).

إذا ثبت هٰذا عدنا إلى لفظ المختصر.

فالفقه في الوضع: «الفهم»، كذا قال الشيخ أبو محمد والأكثرون. يقال: فَقِهْتُ[1] الكلامَ، أي: فهمت غرض المتكلم منه. وكذلك قال في «المحصول»: الفقه في اللغة: عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه.

و[2]قوله: «ومنه ما نفقه كثيراً» هو استدلال[3] على أن الفقه الفهم، أي: ومما أُطلق فيه الفقه بمعنى الفهم، قولُه تعالى حكاية عن قوم شعيب أنهم قالوا له[4]: ﴿يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، أي ما نفهم[5] كثيراً من قولك، وكذا[6] قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] أي لا تفهمون، لأنكم محجوبو[7] الأسماع عن سماعه، كما أنكم محجوبو[7] الأبصار عن رؤية الملائكة والجن[8] والهواء ونحوها[9] مما[10] لا يرى، ومن ذلك قولُه تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْماً لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً﴾ [الكهف: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا لِهٰؤُلاءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾ [النساء: ٧٨]، وقول موسى عليه السلام: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه: ٢٨]، وكل[11] ذلك بمعنى يفهمون[12].

وقوله: «أي ما نفهم ولا تفهمون» هو تفسير لمعنى الفقه في الآيتين، لأنه ذكرهما متواليتين، ثم ذكر تفسيرهما متوالياً، وهو يسمى اللف والنشر، فتقديره: ما نفقه كثيراً، أي ما نفهم، ولكن لا تفقهون أي لا تفهمون. ومثله في اللف[13] والنشر قوله سبحانه

---

(١) في المخطوطات الخمس: فهمت، ولكن جاء في حاشية (آ و ج) تعليق على هذه الكلمة: لعله فقهت، وهو الصحيح، وقد أثبتناه.

(٢) الواو، ساقطة من (ب).

(٣) في (ج و د): وهو الاستدلال.

(٤) له، ليست في (د).

(٥) في (ج): نفقه. وفي (هـ): لا نفهم.

(٦) في (ب و هـ): وكذلك.

(٧) في (آ و د): محجوبون. وهو خطأ، وفي (هـ): محجبوا.

(٨) في (د): والحد، وهو تحريف.

(٩) في (ب): ونحوهما.

(١٠) في (د): ممن.

(١١) في (ب و ج و هـ): كل ذلك.

(١٢) في (هـ): يفقهون.

(١٣) اللف، ليست في (آ و ب و ج).

وتعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ[1] جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ والنَّهارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [القصص: ٧٣]، أي: جعل لكم الليل لِتَسْكنوا فيه، والنهار لتبتغوا من فضله.

واعلم أن المصنفين اختلفوا في معنى الفقه من حيث اللغة، فقال الغزالي والآمِدي وابن الصيقل[2] من أصحابنا: هو العلم والفهم. يقال: فلان يَفْقَهُ الخيرَ والشر، ويفقَه كلامَ فلان، أي: يفهمُه ويعلمُه.

وقال القاضي في «العدة»: الفقه في اللغة: العلم، ثم ذكر المثال المذكور قبلُ[3].

قال[4]: وذكر ابنُ قتيبة أن الفقه في اللغة: الفهم.

وقال القرافي: الفقه: هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة، وإنما اختصت بعضُ هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف، وحكاه عن المازري في «شرح البرهان».

قلت: كُلُّ ذلك له أصل في اللغة، فقد قال ابن فارس في «المجمل»: الفقه العلم، وكل علم بشيء فهو[5] فقه[6].

غير أن الجوهري لم يذكر غير أن الفقه الفهم، وهو الأكثر المشهور، ولا شك أن بين الفهم والعلم ملازمة، إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهم الشيء المعلوم، فيشبه أن من سمَّى الفقه علماً تجوَّز في ذلك لهذه الملازمة، وعلى هذا يُحمل[7] ما ذكره الجوهري في (فهم): فهمت الشيء فهماً، علمته، إذ[8] لو كان الفهم العلم حقيقة مع قوله: الفقه الفهم، لكان الفقه هو العلم، فكان تفسيره به بدون واسطة الفهم أولى لأنه أشهر.

ومما يدل على تغاير الفقه والفهم، أن الفقه يتعلق بالمعاني دون الأعيان، والعلم

---

(١) ورد خطأ في المخطوطات جميعاً: «وهو الذي جعل لكم»، والصحيح ما أثبت.

(٢) في هامش (ب) تعليق، هذا نصه: «قوله وابن الصيقل، لعله: وابن عقيل فتأمل» أقول: وابن الصيقل معروف من الحنابلة.

(٣) قبل، ليست في (آ).

(٤) في (آ و ج): وقال.

(٥) في (ب): هو.

(٦) فقه، ساقطة من (ج).

(٧) في (د): الحمل.

(٨) في (آ): أو.

يتعلق بهما، فيصح أن يقال: علمت معنى كلامه[1]، وعلمت السماء[2] والأرض، وتقول[3]: فَقِهْتُ[4] معنى الكلام وفهمته، ولا يقال: فقهت السماء والأرض.

وحكى القرافي عن أبي إسحاق الشيرازي ـ ولم أجده في «اللمع»، فلعله في غيره أو في غير مظنته[5] ـ: أن الفقه في اللغة إدراكُ الأشياء الخفية، فلذلك تقول[6]: فَهِمت[7] كلامَك، ولا تقول[6]: فهمت[7] السماء والأرض. وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلقهما.

وأما بحسب حدِّهما[8]، فالعلم قد عُلم حده بما مر، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

والفهم، قال ابن عقيل في «الواضح»: هو إدراك معنى الكلام بسرعة. قلت أنا: ولا حاجة لقيد[9] السرعة، لأن من سمع كلاماً ولم يدرك معناه إلا بعد شهر[10] أو أكثر، قيل: قد فهمه، ولذلك[11] يقال: الفهم إما بطيء أو سريع، فينقسم إليهما، ومورد القسمة مشترك بين الأقسام، نعم السرعة قيدٌ في الفهم الجيد.

فقد تحقق بما ذكرته، أن الفقه هو الفهم، يقال: فقِه بكسر القاف: إذا صار فقيهاً، وفقَه غيره، بفتحها: إذا غلبه في الفقه وترجح عليه، وفقُه، بضمها ـ: إذا صار الفقه له سجية وخلقاً ومَلَكة.

---

(١) في (ب و د و هـ): كلامك.

(٢) في (ج و د): السماوات، وفي (هـ): وعلمت السماء الأرض.

(٣) في (أ و ب وج و هـ): ويقول.

(٤) في (ب وج و د): فهمت.

(٥) في (ب) تعليق على هذا بخط مغاير لخط الأصل، هذا نصه: «ذكر الشيخ أبو إسحاق المسألة في كتابه شرح اللمع».

(٦) في (ب): يقول.

(٧) هكذا في المخطوطات، ولعلها: فقهت، وليست فهمت، إذ السياق يقتضي ذلك.

(٨) في (ب): ضدهما.

(٩) في (ب): إلى قيد، وفي (ج و د): لا حاجة إلى قيد.

(١٠) في (ب): إلى شهر.

(١١) في (ب): وكذلك.

وَاصْطِلاحاً: قِيْلَ: العِلْمُ بِالأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الفَرْعِيَّةِ، عَنْ أَدِلَّتِها التَّفْصِيلِيَّةِ بِالاسْتِدْلالِ.

******

قوله: «واصطلاحاً»[1] أي: والفقه في الاصطلاح يعني في اصطلاح[2] العلماء من الأصوليين والفقهاء.

«قيل: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال»، إنما قلت: قيل، لأن هٰذا التعريف ترد[3] عليه الأسئلة المذكورة بعد، فلم أرتضه لذلك، وقد ذكرت الأشبه عندي فيه، كما سيأتي إن شاء الله سبحانه وتعالى.

وهذا التعريف للفقه، والتعريف السابق لأصول الفقه، هما لابن الحاجب.

وقد تضمن هٰذا من الألفاظ التي ينبغي الاعتناءُ ببيانها، لفظ «العلم»، وقد وعدتُ قبلُ أن أُبينه بعدُ، ولفظ «الأحكام»، وسيأتي بيانه عند ذكرهما[4] إن شاء الله تعالى.

ولفظ «الشرعية» و«الفرعية» وقد سبق بيانهما. بحمد الله تعالى.

«والتفصيلية» هي المذكورة على جهة التفصيل، وهو تمييز أفراد الأحكام بعضها عن بعض فيما تختص[5] به، كقولنا: إذا سخن الماء، فإما أن يسخن بطاهر، فلا يكره، أو بنجس، فإما أن يتحقق وصول النجاسة إليه، فيُمنع منه، أو لا يتحقق، فإن كان الحائل بين الماء والنجاسة حصيناً، لم يكره، وإلا كره، وأشباه ذٰلك من الأحكام المفصلة.

وقد خطر لي ها هنا فائدة، وإن لم تكن مما نحن فيه، لٰكن لمناسبة اللفظ، والحديثُ ذو شجون، والشيء يُذكر بالشيء، وهي أن اجتهاد المجتهدين في الأحكام مقطوع به في[6] كتاب الله عزّ وجلّ، وذٰلك في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ [الإسراء: ١٢]، فهٰذه قضية[7] عامة تتناول الأحكام الشرعية، لأنها أشياء،

---

(١) في (ج): واصلاحاً، وهو تحريف.
(٢) في (ب): يعني اصطلاح، وفي (هـ): يعني إصلاح.
(٣) في (ب و ج): يرد.
(٤) في (ب و ج و د و هـ): ذكرها.
(٥) في (آ و ب): يختص.
(٦) في، ساقطة من (ج و د).
(٧) في (ج و د): وصية، وفي (هـ): قصته، وهو تحريف.

فتقتضي[1] أنها مفصلة في الشرع، ثم إنا نرى كثيراً من الأحكام غير مفصَّل، لا في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب، ليس لهم فيهـا كلامٌ، فدل على أن الله سبحانـه وتعـالى، أحـال بالتفصيل على مجتهدي[2] كل عصر، فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك في حكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم، كان ما أفتى به[3] حكماً[4] من الله تعالى، وتفصيلاً
[١٥] منه بمقتضى النص المذكور، ولا يرد على هذا الاستدلال[5] لأن[6] يُقال: إن قوله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ﴾ عام مخصـوص، أو علمنـا تفصيله، وإن[7] لـم نذكـره في الكتاب، لكن هو تخصيص وتأويل يحتاج إلى دليل.

وأمـا «الاستـدلال»، فهـو استفعال من دل يَدُلُّ، ومقتضاه بحسب اللغة طلبُ الدليل، ثم قد يكون طلبُه من المجتهد أو غيره، إذا أراد معرفة الحكم ليعمل به، أو يعلِّمه غيرَه، وقد يكون من السائل للمستدل، كقول الحنبلي للحنفي: ما الدليلُ على صحة الوضوء بدون النية؟ والمراد به هٰهنا الأول، وهو طلب الحكم بالدليل من نص أو إجماع أو قياس.

وقد يطلق الاستدلال على ما أمكن التوصلُ به[8] إلى معرفة الحكم، وليس بواحد من الأدلة الثلاثة، كما سيأتي عند ذكر الأدلة إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ب): فيقتضي.
(٢) في (آ): مجتهد.
(٣) به، ساقطة من (ج و د).
(٤) في (ب): حكما: وهو خطأ من الناسخ.
(٥) في (ب): السؤال.
(٦) في (آ وج و د): إلا أن يقال.
(٧) إن، ساقطة من (ج و د).
(٨) لفظ «به» ليست في النسخة (ب و هـ).

احْتَرَزَ بِالأَحْكَامِ عَنِ الذَّواتِ، وَبِالشَّرْعِيَّةِ عَنِ العَقْلِيَّةِ، وَبِالفَرْعِيَّةِ عَنِ الأُصولِيَّةِ.

* * * * * *

قوله: «احترز بالأحكام عن الذوات» إلى آخره.

الكلام عليه في أبحاث:

الأول: في لفظ احترز، وهو[1] افتعل، من قولهم: تحرَّزت من كذا، واحترزتُ منه: إذا توقيته، وأصله من الحِرْز، قال الجوهري: هو الموضع الحصين، يقال: هذا حِرز حريز، ويقول[2] المتكلم: احترزتُ بكذا من كذا، أي: صرتُ في حرز من أن يَدْخُلَ عليَّ ما يُفسد كلامي من جهة[3] طرد أو عكس، أو غير ذلك.

الثاني: في معنى الاحتراز في الكلام وكيفيته، وذلك أن الألفاظ جعلت دالةً[4] على المعاني والمسميات، وشأن الدليل أن يطابق المدلول، والمعرِّف أن يطابق المعرَّف، أي: يكون طِبقَه ومساوياً له في العموم والخصوص. ولما كانت أجناسُ الأشياء شاملة لأنواعها، وأنواعُها شاملةً لأشخاصها، وكانت الأجناسُ والأنواعُ متعددة، منها العالي والسافل والمتوسط، كما أشرنا إليه في باب العموم، وسنقرره إن شاء الله تعالى، والأشخاص أيضاً متشابهة ومتباينة بالصفات، وكانت الأشخاص شائعةً في أنواعها، والأنواعُ شائعةً في أجناسها، لا جَرَمَ وجب على من أراد الكشفَ عن حقيقة شخص من نوع، أو نوع من جنس[5]، أن يَصِفَه بصفات مطابقة لا تُوجد إلا فيه، ولا يتَّصِفُ بها إلا هو، فكلما قلَّت أوصافُه، كان أدخلَ في العمومِ والشيوع والاشتباه، وكلما كثرت أوصافُه، قَرُبَ من الكشف والتعيُّن[6]، وزوال الاشتباه بغيره، وقلّ ما يشتبه به[7] من نوعه[8] أو جنسه، فكان كُلُّ وصفٍ من تلك الأوصاف المخصِّصة محصناً له من طائفة[9] مما يُشابهه أو[10] يشتَبِهُ به، وحرزاً له منه، فهٰذا بيان

(١) في (ب وج ود وهـ): هو.
(٢) في (ب وج ود): فيقول.
(٣) جهة، ساقطة من (د).
(٤) في (ب وج ود): دلالة.
(٥) في (ب): شخص، وفي (هـ): أو نوع من جنس شخص.
(٦) في (آ): واليقين، وفي (د): والتعيين.
(٧) في (ج ود): يشبهه به.
(٨) في (آ): وقل ما يشتبه من غيره أو جنسه، وفي (هـ): من نوعه وجنسه.
(٩) في (ب وهـ): طريقه.
(١٠) في (آ وب وج): أن، وفي (د): أنه.

كيفية الاحتراز، ويتضح بالمثال[1].

فنقول[2]: إن المُسَمَّياتِ مترتبةٌ في أجناسها وأنواعها وأشخاصها بعضُها من جهة الأشخـاص تحت بعض، وبعضُهـا من جهـة أعلى الأجناس فوق بعض[3]، فأعمُّ المسمَّيَاتِ، قولُنا: معلوم، لأنه يتناول الموجود والمعدوم، ثم الموجود يتناول القديم والمحدث، ثم القديم يتناول الذات والصفات، والمُحدَثُ يتناول الجوهر والعرض، والأعـراض أقسـامها كثيرة، والجوهر[4] يتناول الجامدَ والنَّامي[5]، والنامي[6] يتناول الحيوان وغيره، كالشجر والنبات، والحيوان يتناولُ الناطقَ، كالإنسان، وغير الناطق، كالفرس، فالإنسـانُ نوع للحيوان، والحيوان نوع للنـامي، والنامي نوع للجوهر، والمراد به الجسم، والجسم نوع للمحدث، والمحدث نوع للمعلوم، فهٰذا من جهة الإنسان، ويُسمى نوعَ الأنواع، وإن نزلت[7] من جهة الجنس الأعلى، وهو المعلوم في مثـالنـا، وإن لم يكن جنساً في الحقيقة، لأن أحد قسميه المعدوم، والحقيقة الثابتة[8] لا تتقوم في[9] وجود وعدم، ولأنه يشمل القديم والمحدث، والقديم لا يدخل تحت جنس، ولكنا ذكرناه جنساً في المثال لفظاً، فقل: المعلوم جنس المحدث، والمحـدث جنس الجـوهـر، والجسم جنس النـامي، والنـامي جنس الحيوان، فالمتوسطات من هذه، وهي المحدث، والجسم، والنامي[10]، والحيوان، هي أنواع لمـا فوقها، كالحيوان بالنسبة[11] إلى الجسم النامي، أجناس لما تحتها، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان.

---

(١) في (ج و د): المثال.

(٢) في (ج): فيقول.

(٣) كلمة «بعض» ليست في (آ).

(٤) والجوهر، ليست في (هـ).

(٥) في (آ وج و د): والجوهر يتناول النامي، وفي (هـ): الناهي، وهو تحريف.

(٦) في (هـ): والجوهر يتناول الحيوان وغيره... الخ.

(٧) في (آ و ب و هـ): وإن تركب، وقد صححت في هامش (آ) بخط مغاير.

(٨) في (آ): الثانية.

(٩) في (آ وج و د و هـ): تقوم من.

(١٠) في (آ وج و د): وهي المحدث والجسم النامي.

(١١) في عبارة (هـ) تقديم وتأخير كما يلي: والمحدث جنس الجوهر إلى الجنس النامي أجناس لما تحتها كالحيوان للنسبة، والجسم جنس النامي والنامي جنس الحيوان فالمتوسطات من هذه وهي المحدث والجسم والنامي والحيوان هي أنواع لما فوقها كالحيوان بالنسبة والجوهر بعلة.... إلى آخره.

إذا عرفت هذا، فأنت إذا قال لك قائل: قد أضمرتُ في نفسي معلوماً فما هو؟ لاحتمل عندك أن يكون ذلك المعلوم الذي أضمره قديماً أو محدثاً.

فإذا قلت له: زدني بياناً، فقال لك: الذي أضمرته محدث، تخصص به، وأعرضتَ[1] أنت عن الفكرة في القديم بالنسبة إلى هذا الضمير، وصِرتَ تطلبه في المحدثات، لكنك لا تدري هو جوهر أو عرض.

فإذا قال لك[2]: هو جوهر، أعرضت عن الأعراض، وأجلتَ فكرك في الجواهر، لتستخرجه[3] منها، لكن ذلك الجوهر يحتمل أنه نامٍ أو غير نامٍ.

فإذا قال لك: هو[4] نامٍ، أعرضتَ عن الجمادات، وترددت في النامي، هل هو حيوان أو غير حيوان؟

فإذا قال لك: هو حيوان، أعرضتَ عن النبات والأشجار، ثم ترددتَ، هل ذلك الحيوان ناطق أم لا؟

فإذا قال لك: ناطق: أعرضتَ عن نوع الخيل وبهيمة الأنعام وغيرها، وعلمتَ أنه إنسان، ثم ترددت بين أشخاص الإنسان، وهي كثيرة، لا تدري[5]، هل[6] هو زيد أو عمرو، أو موسى، أو محمد؟

فإذا قال لك[7]: هو[8] نبي، تخصص مطلوبُك بصنف الأنبياء، وأعرضتَ عن آحاد الأمم، ثم ترددتَ، هل هو آدم أو محمد أو واحد مِمَّن بينهما من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم؟

فإذا[9] قال لك: هو أوَّلُ نبي أُرْسِلَ، قلت: هو آدم أو نوح عليهما السلام، على اختلاف فيه، لأنه تخصص بالأولية.

---

(١) في (د): أو أعرضت.
(٢) لك، ليست في (آ).
(٣) في (ب): ليستخرجه، وفي (هـ): ليستخرجنه.
(٤) هو، ليست في (آ و ج و د).
(٥) في (ج): يدرى.
(٦) هل، ليست في (آ و ب و ج).
(٧) لك، ليست في (آ).
(٨) هو، ليست في (هـ).
(٩) في (ب و ج و د): فلو.

ولو قال: هو نبي من بني العيص بن إسحاق عليه السلام لقلت: هو أيوب، لأنه لم يكن من بني العيص نبي غيره.

ولو قال لك: هو نبي من العرب، أو من بني إسماعيل، لقلت: هو[1] محمد ﷺ

فقد رأيت أن مطلوبك كلما تخصص بوصف بعد وصف قرب إدراكه، وقلّ الصنف الذي يشتبه به، لخروج غيره بالوصف عن أن يكون محلاً للمطلوب، فهذا كشفُ القناع عن كيفية الاحتراز.

البحث الثالث[2]: في بيان ما ذكر من الاحترازات في هذا[3] الحد.

قوله: «احترز بالأحكام عن الذوات» لأن الأحكام هي ما عرف من الوجوب والحظر والكراهية والندب. والذوات: الحقائق، وذات الشيء: حقيقته[4] في عرف المتكلمين.

وزعم ابن[5] الخشاب في مأخذه على[6] المقامات أنه لا أصل[7] لذلك في اللغة، وإنما المعروف فيها ذات، بمعنى صاحبة، مؤنث ذو[8]، فلو قيل: الفقه: العلم بالشرعية[9]، [10]لاحتمل أن هناك ذوات يكون العلم بها فقهاً[11]، فلما قال: العلم بالأحكام الشرعية[10]، انتفى ذلك الاحتمال.

قوله: «وبالشرعية[12] عن العقلية»، أي: واحترز بالأحكام الشرعية عن الأحكام العقلية، كأحكام الفلسفة، من معرفة أحكام العدد والمقادير وغيرها، وقال في

---

(١) هو، ساقطة من (ج).
(٢) في (آ): الثاني، وهو خطأ.
(٣) في (آ): في الحد.
(٤) في (ب): حقيقة.
(٥) ابن، ساقطة من (ج).
(٦) في (ب): عن.
(٧) في (ج و د): لا أصل له لذلك.
(٨) في (آ): ذوا.
(٩) في (ج و د): الشريعة.
(١٠-١٠) ساقط من (آ).
(١١) في (ج): فقيها، وهو تصحيف.
(١٢) في (آ و ب و ج و د): بالشرعية.

«المحصول»: كالتماثل والاختلاف، والعلم بقبح الظلم، وحسن الصدق، عند من يقول بكونهما عقليين.

فلو قال: العلم بالأحكام، ولم يذكر الشرعية، لاقتضى الحد أن يكون العلم بالأحكام العقلية فقهاً، وليس كذلك.

وفيه نظر، لأن ذلك ينتفي بقوله: الفرعية، إذ[1] الأحكام العقلية المذكورة لا تُسمى فرعية.

نعم، الاحتراز عن العقلية، حصل بالوصفين جميعاً[2]، أعني الشرعية الفرعية، إذ لو لم يذكرهما، بل قال: العلم بالأحكام عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال، لدخلت الأحكام العقلية في حد الفقه.

قوله: «و[3] بالفرعية عن الأصولية»، أي احترز بالفرعية عنها، حتى لو لم يذكرها، لاقتضى أن الأصولية، كأصول الدين وأصول الفقه فقهٌ، لأنها أحكام شرعية، إذ الأحكام الشرعية تعم الأصولية والفروعية. إذ الشرع عبارة عما جاء به الرسول ﷺ من أصل وفرع.

---

(١) في (آ): والأحكام.
(٢) جميعاً، ليست في (آ).
(٣) الواو، ساقطة من (ج).

«وَعَنْ» في قَوْلِه: عَنْ أَدِلَّتِها، مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوفٍ تَقْدِيرُهُ: الفَرْعِيَّةُ الصَّادِرَةُ أَوِ الحَاصِلَةُ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ، احْتِرازاً مِنَ الحاصِلَةِ عَنْ أَدِلَّةٍ إِجْمَالِيَّةٍ، كَأُصُولِ الفِقْهِ، نَحْوَ قَوْلِنَا: الإِجْمَاعُ والقِيَاسُ وخَبَرُ الواحِدِ حُجَّةٌ، وكَالْخِلافِ، نَحْوَ: ثَبَتَ بِالْمُقْتَضِي، وَامْتَنَعَ بِالنَّافِي.

* * * * *

قوله: «وعن في قوله: عن أدلتها» إلخ، يعني أن عن المذكورة[1] في قولنا: الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، لا بد لها من فعل أو معنى فعل تتعلق[2] به، لأن حروف الجر إنما وضعت في الكلام لتجر معاني الأفعال إلى الأسماء، نحو: ذهبت إلى زيد، وجئت من عند عمرو، فإلى جرَّت معنى ذهابك إلى زيد، بمعنى أنها أفادت أن ذهابك كان نحوه، وأنت متوجه شطره، ومن جرت معنى ذهابك إلى عمرو، بمعنى أنها أفادت أن مجيئك كان مِن جهته منصرفاً إلى غيرها، ولأجل ذلك سميت حروف الجر، ومعنى تعلق الحرف بالفعل: هو أن لا يَصِحَّ معنى الكلام وينتظم إلا باتصاله به، ولو قُدِّر اتصاله بغيره، لم يصح، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرسلْنا مِنْ[3] قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً يُوحىٰ[4] إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. بِالبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ [النحل: ٤٣-٤٤]، فإن قوله: بالبينات، ليس متعلقاً [١٦] بتعلمون، ولا بقوله: فاسألوا[5]، بل بأرسلنا، أي أرسلنا قبلك رجالاً بالبينات والزبر، إذ لا ينتظم أن يقال: بالزبر، ولا[6] اسألوا بالزبر، فمتى كان في الكلام فعل موجود يصلُحُ أن يتعلق حرفُ الجر به، وجب تعلُّقه به، وإن لم يكن، قُدِّر له فعل أو معناه تعلَّق به على حسب ما يقتضيه الكلام، وليس فيما نحن فيه فعل يصلحُ أن تتعلق[7] «عن» به ولا[8] معناه، لأن الأحكام الشرعية والفرعية أسماء محضة، ومعنى الفعل فيها

---

(١) في (آ و ب و ج و د): أن عن كون المذكور... الخ.

(٢) في (ب): يتعلق.

(٣) «من» ساقطة من المخطوطات، و «قبلك» مكتوبة في (هـ) فيك، وهو تحريف.

(٤) وهي قراءة جميع القراء، عدا حفص، وقرأ هو «نوحي» بالنون وكسر الحاء.

(٥) في (ب): اسألوا.

(٦) في (ب و ج و د): وإلا.

(٧) في (آ و هـ): يتعلق، وفي (ب و ج): يعلق.

(٨) لا، ساقطة من (هـ).

خامل[1] خفي، فوجب تقدير ما تتعلق به عن[2]، لئلا يبقى سائباً بغير متعلَّق، وهو غيرُ جائز في اللغة، فصار تقديرُه كما ذكر، الفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية الصادرة أو الحاصلة عن أدلتها، لأنا نعلم بدلالة العقل أن الأحكام تصدر وتحصل عن الأدلـة، عند نظر المستدل فيها، طالباً ليعرف[3] الأحكام منها، فقدرنا لانتظام الكـلام ما دل عليه سياقـه، وهذه قاعدة كلية في جميع الكلام من الكتاب والسنة والشعـر وغيره، وهـو أن الكلام إذا تضمن حذفاً أو[4] إضماراً، قُدِّرَ فيه ما دل عليه السياق، وموضع بسطه بأمثلته «كتاب المجاز» لابن عبد السلام[5].

قوله: «عن أدلتها التفصيلية، احترازاً[6] من الأحكام الحاصلة عن أدلة إجمالية».

قد[7] علم معنى التفصيل والإجمـال ممـا سبق، وسيأتي في باب المجمـل والمبين[8] إن شاء الله تعالى، فلو قال: الفقه: هو العلم بالأحكام الفرعية الصادرة عن أدلتها بالاستدلال، لدخل[9] فيه ما كان من الأحكام الشرعية عن أدلة إجمالية بالنسبة إلى أدلة الفقه كقولنا: الإجماع والقياس وخبر الواحد حجة، لأنها أحكام شرعية، حاصلة عن الأدلة بالاستدلال، ومع ذلك ليست فقهاً، بل هي أصول فقه.

ولقـائـل أن يقـول: هذا لا يصح، لأن بقوله: الشرعية الفرعية، خرجت هذه الأحكـام عن أن يتناولها الحد، لأنها وإن كانت أحكاماً شرعية من جهة أن الشرع أوجب تعلمها، ليُعلم ما يبنى عليها من مسائل الفقه، لكنها ليست فرعية، بل هي أصولية.

[10] وقد يجاب عنه بأن أحكام أصول الفقه هي أصولية[10] من وجه، فروعية من وجه،

---

(١) في (د): خان، وهو تصحيف.

(٢) في (آ و د): يتعلق عن به.

(٣) في (ب و هـ): لتعرف.

(٤) في (آ): حرفاً، وهو تحريف، وفي (ب و ج و هـ): وإضماراً.

(٥) هو أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد السلمي المغربي الأصل، الدمشقي، ثم المصري الملقب بسلطان العلماء المتوفى سنة ٦٦٠ هـ. واسم كتابه «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» وهو مع كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» من أجود ما ألف في بابهما، قال ابن السبكي: وهذان الكتابان شاهدان بإمامته، وعظيم منزلته في علوم الشريعة.

(٦) في (آ و ب و هـ): احتراز.

(٧) في (ج و د و هـ): وقد.

(٨) المبين، ساقطة من (ج و د).

(٩) ساقطة من (ب و د).

(١٠ ـ ١٠) ساقط من (د).

وذلك لأن العلم الشرعي المقصود لذاته، إما متعلق بالعقائد القلبية، وهو علمُ أصول الدين، أو متعلق بالأفعال البدنية، وهو علم الفقه، ووقع علم أصول الفقه واسطةً بينهما، فهو يستمد من أصول الدين، ويمُدُّ فروع الفقه، ولذلك كان من مواده علمُ الكلام، وهو أصولُ الدين، وتصور فروع الأحكام لتمكن الحكم عليها بنفي أو إثبات عند ضرب الأمثلة، وحينئذ لو لم يقل[1]: عن أدلتها التفصيلية، لدخلت الأحكام المذكورة من أصول الفقه، لا من جهة كونها أصولاً للفقه، بل من جهة كونها فروعاً لأصول الدين، فبالتفصيلية[2] خرجت عن الدخول في حد الفقه من كل وجه، فهٰذا هو الجواب عن السؤال المذكور، وهو قوي.

وأحسب أني وهمت في قولي: «الحاصلة عن أدلتها التفصيلية» احترازاً[3] عما ذكرت، من أن الإجماع ونحوه حجة، لأن مسائل كل علم وأحكامه، حاصلة عن أدلة تفصيلية بالنسبة إلى ذٰلك العلم، فيكون الإجماع حجة حكماً[4] حصل عن دليل تفصيلي بالنسبة إلى أصول الفقه، وسيأتي مثال[5] هذا عن قريب إن شاء الله تعالى.

والمثال الصحيح لما حصل من الأحكام عن أدلة إجمالية، ووقع الاحتراز بالتفصيلية عنه، هو[6] ما يستعمل[7] في فن الخلاف، نحو ثبت الحكم بالمقتضي وانتفى بوجود النافي[8]، فإن هذه قواعد كلية إجمالية تُستعمل[9] في غالب الأحكام، إذ يقال مثلاً: وجوب النية في الطهارة، حكم ثبت بالمقتضي، وهو تمييز العبادة عن العادة[10]، ويقول الحنفي: عدم وجوبه والاقتصار على مسنونيته، حكم ثبت بالمقتضي[11]، وهو أن الوضوء مفتاح الصلاة، وذلك متحقق بدون النية.

---

(١) في (د): نقل.

(٢) في (ب): التفصيلية.

(٣) في (ج): احتراز.

(٤) في (آ): علم، وفي المخطوطات الأخرى: حكم، ولعل النصب أولى، كما أثبتناه لأنه خبر يكون، واسمها: الاجماع حجة.

(٥) في (آ و ب و هـ): مثل.

(٦) في (آ): وهو.

(٧) في (ج و د): استعمل.

(٨) في (آ): المنافي.

(٩) في (آ): يستعمل.

(١٠) في (ب و ج): العادة من العبادة، وفي (هـ): العبادة عن العبادة، وهو خطأ.

(١١) في (ج): كرر بعد هذا: «وهو تمييز العادة من العبادة، ويقول الحنفي عدم وجوبه والاقتصار على مسنونيته حكم ثبت بالمقتضي».

ويقال: سقوط القصاص عن المسلم القاتل للذمي[1]، حكم ثبت لوجود[2] مقتضيه، وهو شرف المسلم وصيانته، عن أن يجعل الكافر كفئاً له، ويقال: قتلُ المسلم بالذمي، حكم انتفى بوجود نافيهِ، وهو تحقق [3]التفاوت بينهما، أو بانتفاء[3] شرطه، وهو المكافأة، ويقول الحنفي: هو حكم ثبت بوجود مقتضيه، وهو عصمة الإسلام[4] المستفاد من قوله ﷺ: «إذَا أَدُّوا الجِزْيَةَ، فَلَهُمْ مَا لَنا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا»[5].

وغالب مسائل الفروع يمكن إثباتُها بهذين الطريقين ونحوهما، فهي أدلة إجمالية بالنسبة إلى كل مسألة.

واعلم أن المطلوب[6]، إما إثبات الحكم، فهو بالدليل المثبت، أو نفيه فهو بالدليل النافي، أو بانتفاء الدليل المثبت، أو بوجود المانع، أو بانتفاء[7] الشرط، فهذه أربع قواعد ضابطة لمجاري الأحكام على تعدد جزئياتها[8] وكثرة مسائلها.

---

(١) في (ج): الذمى.

(٢) في (ج): لوجوده.

(٣ - ٣) ساقط في (ج).

(٤) لو قال: عصمة الإسلام لهم، لكان أكمل.

(٥) لم يثبت هذا النص عن النبي ﷺ، وإنما الثابت عنه من حديث بريدة بن الحصيب، وفيه: «وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن ما أجابوك، فاقبل منهم وكف عنهم فادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك، فاقبل منهم وتحول عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك، فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم». أخرجه مسلم (١٧٣١) في الجهاد: باب تأمير الأمراء، وأبو داود (٢٦١٢) في الجهاد: باب دعاء المشركين، والترمذي (١٦١٧) في السير: باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال. وأخرج الإمام أحمد ٥/٤٤٠ من طريق عطاء بن السائب عن أبي البختري، عن سلمان الفارسي أنه انتهى إلى حصن أو مدينة فقال لأصحابه: دعوني أدعوهم كما رأيت رسول الله ﷺ يدعوهم، فقال: إنما كنت رجلاً منكم، فهداني الله للإسلام، فإن أسلمتم، فلكم ما لنا وعليكم ما علينا، وإن أبيتم، فأدوا الجزية وأنتم صاغرون، فإن أبيتم نابذناكم على سواء، إن الله لا يحب الخائنين، يفعل ذلك بهم ثلاثة أيام، فلما كان اليوم الرابع غدا الناس إليها ففتحوها.

(٦) في (د): المطلوبات.

(٧) في (ب): أو انتفاء.

(٨) في (ب و د و هـ): جريانها.

وَلَوْ عُلِّقَتْ عَنْ بِالعِلْمِ، لَكَانَ أَوْلَى، وَتَقْدِيرُهُ: العِلْمُ بِالأَحْكَامِ عَنِ الأَدِلَّةِ. وَعَلَى هٰذا، إِنْ جُعِلت عَنْ بِمعْنَى مِنْ، كانَ أَدَلَّ عَلَى المَقْصُودِ، إِذْ يُقَالُ: عَلِمْتُ الشَّيءَ مِنَ الشَّيءِ، وَلاَ يُقَالُ: عَلِمْتُهُ عَنْهُ، إِلاَّ بِالتَّأْوِيلِ المَذْكُورِ.

* * * * *

قوله: «ولو علقت عن بالعلم، لكان أولى، وتقديره، العلم بالأحكام عن الأدلة».

قد ذكرنا أن: عن في قوله في الحد المذكور: «عن أدلتها التفصيلية» لا بُدَّ له من متعلق، وفيه احتمالان:

أحدهما: أنه متعلق بمحذوف سبق تقديره[1].

والاحتمالُ الثاني: أنه متعلق بالعلم في قولنا: العلم بالأحكام الشرعية، لأن فيه معنى علم يعلَم علماً، والمصدر يدل على الفعل بالالتزام، لأنه فرعُه من جهة التصريف، وبالتضمن، لأنه جزء مدلوله، إذ مدلولُ الفعل الزمان والمصدر، فدلالتُه عليه من جهة الالتزام والتضمن، وهما دلالتان قويتان، والتعلق[2] المذكور في التحقيق، هو بما في العلم[3] من معنى العقل، وهو علم أو يعلم[4].

وإنما قلنا: إن تعليق عن بلفظ العلم، أولى من تعليقه بمحذوف كما سبق تقريره، لأن لفظ العلم موجود في الحد، فكأن[5] التعليق به أولى من التعليق[6] بمعدومٍ مقدَّر[7]، لأن الأصل في التعليق أن يكون بالألفاظ الموجودة، والتعلق بالألفاظ المقدرة عند عدم اللفظ الموجود ضرورة تصحيح الكلام، فالتقدير إذاً: الفقه، هو العلم بالأحكام عن أدلتها التفصيلية.

قوله: «وعلى هذا» أي: على هذا التقدير في متعلق عن، وهو أنه العلم[8] «إن

---

(١) في (ب وج ود وهـ): تقريره.

(٢) في (ب): والمتعلق.

(٣) في (آ): الفعل.

(٤) في (ب وهـ): تعلم.

(٥) كلمة «فكأن» مكررة في (ب).

(٦) في (ج): التعلق.

(٧) في (آ): ومقدر.

(٨): ساقطة من (آ وج ود).

جعلت عن بمعنى من، كان[1] أدلَّ على المقصـود»، فيكون تقديرُه: الفقه، هو[2] العلم بالأحكام من أدلتها.

قوله: «إذ يقال: علمت الشيء من الشيء» إلى آخره، هذا تقرير[3] وتوجيه لتأويل «عن» بمعنى «من»، وهو أن علم إنما يتعدى في وضع اللغة بحرف «من» نحو: «علمتُ الشيء من الشيء» مثلاً: علمت الحكم من الدليل، وعلمت الخبر[4] من فلان، «ولا يقالُ: علمتهُ[5] عنهُ»، أي: لا يقالُ: علمتُ الشيءَ عن الشيءِ، وعلمتُ الحكمَ عن الدليلِ، والخبرَ عن فلانٍ، «إلا بالتأويل المذكور»، وهو تأويل «عن» بمعنى «من». وتقرير ما ذكرناه، أن «مِن»[6] معناها في مثل هذا الكلام ابتداء الغاية، و «عن» معنـاهـا المجـاوزة، فمعنى علمت الحكم من الـدليل، أن[7] مبدأ علمي بالحكم هو[8] الدليل، أو ابتداء علمي بالحكم كان من الدليل، فالدليل مبدأ حصول العلم بالحكم، كمـا أن الـدار مبدأ خروجك إذا قلت: خرجت من الدار. ومعنى علمت الحكم عن الـدليل[9] جاوز[10] العلم الـدليل إليّ، لكن «عن» الـدالة على المجـاوزة تدل على مبدأ العلم[11] ونحوه بالالتزام، إذ كل مجاوزة فلا[12] بد لها من ابتداء، ومن، تدل على ابتداء العلم ومبدئه بالمطابقة الوضعية، فكانت أولى، لأنها أقوى الدلالات الثلاث.

فتحَصَّل مما[13] ذكرنا: أن قولنا: العلم بالأحكام[14] من الأدلة، هو الأصل في

---

(١): ساقطة من (ب و ج).

(٢) في (آ): فيكون تقديره العلم.

(٣) في (آ): تقدير، وفي (ج): تقديره وتوجيهه، وفي (د): تقريره وتوجيهه.

(٤) في (آ و ج): الخير.

(٥) في (آ و هـ): علمت عنه، وفي (ج و د): ولا يقال عنه.

(٦) «من» ساقطة من (ب و ج).

(٧) في «ب»: أي.

(٨) في (ج و د): وهو.

(٩) عن الدليل، مكررة في (ج).

(١٠) في (آ): أجاوز.

(١١) في (ج و د): معنى العلم، وقد كتبت كذلك في هامش (آ).

(١٢) هكذا في النسخ، والأولى حذف الفاء.

(١٣) في (آ و ج و د و هـ): فيحصل بما ذكرنا.

(١٤) في (ب): من الأحكام.

تعدي علمت، وقولنا: العلم بالأحكام عن الأدلة، لا يُدل[1] عليه إلا بواسطة تأويل «عن» بمعنى «من»، فكان التصريح بلفظ «من» الدالة[2] على المقصود من الكلام بغير واسطة أولى من ذكر «عن» التي لا تدل إلا بواسطة.

ولم آت أنا[3] في المختصر بلفظ «من» عوضاً عن لفظ[4] «عن»، لأن[5] التعريفَ المذكور لابن الحاجب، وهو بلفظ عن، فلم أغير لفظه.

تنبيه يتعلق بتحقيق قولنا: إذ يقال: «علمت الشيء من الشيء». وتقريره، أن «إذ» وضعت في اللغة للدلالة على الزمن الماضي، كقولك: قمتُ إذ قمتَ، أي: في الزمن[6] الماضي الذي قمتَ فيه، ثم إنها في عرف اللغة تستعمل في موضع التعليل والدليل، فيقال مثلاً: الحكم في كذا كذا، إذ يقال: أي: لأنه يقال: كذا لا كذا، أو لأنـه[7] لا يقال: إلا كذا، والدليل[8] عليه كذا، وهذا الاستعمال العرفي مطابق للوضع اللغوي باعتبار المعنى، وذلك أن قولك: قمتُ إذ قمتَ في معنى قولك:
[17] قمتُ لما قمتَ، ولما فيها[9] أيضاً معنى الزمان، لأنها بمعنى حين، أي: قمت حين قمت.

وحينئذ يصير قول المعلل أو المستدل مثلاً: النبيذ حرام إذ هو مسكر، وكل مسكر حرام، وصـوم رمضان لا بد فيه من تبييت النية، إذ هي شرط فتجب مقارنته كسائر الشروط، ونحو ذلك من المسائل، في معنى قوله: لما كان النبيذ مسكراً، وكل مسكر حرام، حرم النبيذ. ولمـا كانت النية شرطـاً لصحـة الصوم، والشرط تجب مقارنته

---

(1) في (ج و د): لا تدل.
(2) في (ب): الدلالة.
(3) أنا ليست في (د).
(4) ليست في (آ و ب وج و هـ).
(5) في (ب و هـ): إلا لأن.
(6) في (ج): الزمان.
(7) في (ب): أنه.
(8) في (آ) أو الدليل.
(9) في (د): أيضاً فيها.

لمشروطه[1]، وجب تبييت[2] النية، فهذا وجه استعمال «إذ» في موضع التعليل والدليل.

وتقريره[3] في عبارة المختصر: لما كان الأصل في اللغة أن يقال: علمتُ الشيء مِن الشيء، ولا يقال: علمتُه عنه إلا بتقدير[4] علمتُه منه، كان قولنا: الفقه: العلم بالأحكام من أدلتها، أدل على المقصود من قولنا: هو العلم بالأحكام عن أدلتها.

---

(١) في (ب) لمشروطته.
(٢) في (ج و د): أن تبيت.
(٣) في (ب): وتقديره.
(٤) في (د): بتأويل.

وَبالاسْتِدْلال : قِيلَ : احْترازٌ مِنْ عِلْم اللهِ عَزَّ وَجَلَّ ورَسُولَيْهِ جبْريلَ وَمُحَمَّدٍ عليهما السلام، فَإِنَّهُ لَيْسَ اسْتِدْلَالِيًّا. وَقِيلَ: بَلْ هُوَ اسْتِدْلَالِيٌّ، لأنَّهُمْ يَعْلَمُونَ الشَّيْءَ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَحَقَائِقُ الأَحْكَام تَابعَةٌ لأدلَّتِها وَعِلَلِها. فعَلَى هٰذا يَكُونُ احْترازاً عَن المُقلِّد. فَإِنَّ عِلْمَهُ بِبَعْض الأَحْكَام لَيْسَ اسْتِدْلَاليا. وَفِيهِ نَظَرٌ، إذِ المُقَلِّدُ يَخْرُجُ بقَوْلِهِ: عَنْ أَدِلَّتِها التَّفْصِيلِيَّة، لأَنَّ مَعْرِفَتَهُ بَعْضَ الأَحْكَام ، لَيْسَ عَنْ دَلِيل أَصْلاً. وَيُمْكِن أَنْ يُقَالَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِهَا عَنْ دَلِيل حِفْظِهِ، كَمَا حَفِظَهَا، فَيَحْتَاجُ إلى إخْراجِهِ بالاسْتِدْلَال ، لأَنَّ عِلْمَهُ وَإِنْ كَانَ عَنْ دَلِيل ، لٰكِنَّهُ لَيْسَ بالاسْتِدْلال ، إِذِ الاسْتِدْلالُ يَسْتَدْعِي أَهْلِيَّتَهُ، وَهِيَ مُنْتَفِيَةٌ في المُقَلِّدِ، وَإلاَّ لَمْ يَكُنْ مُقَلِّداً.

* * * * * *

قوله[1] «وبالاستدلال قيل: احتراز من علم الله تعالى ورسوليه جبريل ومحمد عليهما السلام، فإنه ليس استدلالياً، وقيل: بل هو استدلالي، لأنهم يعلمون الشيء على[2] حقيقته، وحقائقُ الأحكام تابعة لأدلتها وعللها».

معنى هذا الكلام أننا بعد[3] إلى الآن في بيان الاحترازات التي اشتمل عليها حدُّ الفقه المذكور[4]، وقد تكلمنا على جميعها شيئاً فشيئاً، إلا قوله: «عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال» فنبين[5] قوله: «بالاستدلال» عن أي شيء احترز به.

فقال بعض الأصوليين: الاحتراز به[6] عن علم الله سبحانه وتعالى، وعلم رسوليه: جبريل عليه السلام، لأنه رسول الله إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومحمد ﷺ، لأنه رسول الله إلى الخلق، وعلم هؤلاء ليس استدلالياً، أي ليس هو حاصل بالاستدلال، لأن علم الله سبحانه وتعالى ذاتي عام التعلق بالأشياء، مخالف[7] لعلومنا الضرورية والنظرية، وعند من يرى أنه سبحانه وتعالى عالم لذاته،

(١) قوله: مكانها بياض في (ج).
(٢) في (ج): عن.
(٣) في (ب): نعد.
(٤) في (ج و د): اشتمل حد الفقه المذكور عليها.
(٥) في (آ و هـ): فيبين، وفي (ب): فبين.
(٦) في (ج و د): احتراز به عن علم، وفي (ب): الاحتراز عن علم.
(٧) في (آ): مخالفاً.

أنه[1] ليس هناك إلا ذات مجردة، والذات لا تُوصف بضرورة ولا استدلال، وعلم جبريل عليه السلام، وحي يتلقاه من الباريء جل جلاله، أو من اللوح المحفوظ، أو غيره، وعلم محمد ﷺ، وحي يتلقاه عن جبريل، فلا يحتاجان فيه إلى الاستدلال، لأن القطع لهما بكونه من الله سبحانه وتعالى وبمراده[2] منه حاصل، ومع القطع، تبطل[3] فائدةُ الاستدلال.

فعلى هذا لو لم يقل: بالاستدلال، لدخلت هذه العلوم في حد الفقه، لأنها علم بأحكام شرعية عن أدلة تفصيلية، لكنها لا تُسمى فقهاً شرعاً ولا عرفاً، فاحتيج إلى إخراجها بقيد الاستدلال، لأن تلك العلوم ليست بالاستدلال.

ويعني[4] بكونها عن أدلة تفصيلية: أنها مستندة إلى الأدلة في نفس الأمر.

وقال بعض الأصوليين: «بل هو استدلالي» يعني علم الله تعالى ورسوليه[5]، «لأنهم يعلمون الشيء على حقيقته» أي على ما هو به «وحقائقُ الأحكام تابعة لأدلتها وعللها» فكما يعلمون حقيقة الحكم، يعلمون كونه تابعاً لدليله وعلته وأنها كذا، فكما يعلمون مثلاً وجوب الكفارة على الواطيء في نهار رمضان، يعلمون أن علة الوجوب عموم إفساد الصوم أو خصوصه بالوطء، وكما يعلم الله سبحانه تحريم الربا في الأشياء الستة، يعلم أن علة التحريم الكيل أو الوزن[6] أو الطعم أو[7] الاقتيات مع الجنس، وكما علم النبي ﷺ وجوب[8] الشفعة للشريك المخالط، علم أن علة الوجوب خصوص الضرر بشريكه حتى يقتصر على المقاسم، أو عمومه حتى يتعدى إلى الملاصق، ونظائر ذلك كثيرة.

قلت: وهذا لا يدل على أن علم الله تعالى ورسوليه[9] استدلالي، لأن المراد بالاستدلالي، ما لا يحصل إلا بالاستدلال، وهو النظر في مقدمات الدليل،

---

(١) في (ب و ج و د): عالم لذاته ليس هناك.
(٢) في (ج و د): ومراده.
(٣) في (د): يبطل.
(٤) في (ج و د): ونعني.
(٥) في (ب و هـ): ورسوله، وفي (د): وعلم رسوليه.
(٦) في (آ): والوزن.
(٧) في (ج): والاقتيات.
(٨) كلمة «وجوب» مكررة في (ب).
(٩) في (ب و هـ): ورسوله.

كقولنا[1]: هذا مفسد للصوم، فناسب[2] عقوبته بالكفارة، ونحو ذلك من الأشكال الاستدلالية، والعلوم المذكورة ليست كذلك.

وأما علمهم بالحكم وعلته ودليله، فلا يلزم منه أن علومَهم استدلالية، لجواز أن يحصل[3] العلم بالحكم بدون النظر في دليله وعلته، كالإلهاميات والبديهيات، فإن العلم يحصُل بها هجوماً على النفس، بدون نظر ولا استدلال، وفيها ما لو أراد العاقل أن[4] يستخرج علتَه[5] لتعذر عليه.

والتحقيق في هذا المقام[6]، التوسط، وهو أن علم الله سبحانه بالأحكام، ليس استدلالياً لما تقدم، وعلم ملائكته ورسله[7] عليهم السلام وغيرهم أستدلالي، غير أن الاستدلالي[8] في علم الملائكة والرسل، أظهر منه في غيرهم، لقلة[9] ما يتوقف عليه من المقدمات.

بيان ذلك، أن أقل ما يحصل منه العلم الاستدلالي، مقدمتان، فإذا قال الله سبحانه وتعالى لجبريل عليه السلام: قد أوجبت الصلاة على بني آدم، فانزل بذلك إليهم، فعلمُ جبريل عليه السلام بوجوب الصلاة مسبوق بمقدمتين:

إحداهما[10]: أن الآمر له بذلك هو الله جل جلاله.

والثانية: أن كل ما أمر الله سبحانه وتعالى به، فهو واجب، أو أن الموجب للصلاة[11]، هو الله تعالى، وكل ما أوجبه الله سبحانه وتعالى، فهو معلوم الوجوب، فإذا نزل جبريل بذلك إلى الرسول صلوات الله عليهما[12]، وأخبره[13] بوجوب الصلاة

---

(١) في (ب): لقولنا.
(٢) في (ب): فناسبت.
(٣) في (ب): تحصيل.
(٤) أن، ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٥) في (د): علة.
(٦) في (ب): الكلام.
(٧) في (ج): ورسوله.
(٨) في (ب و هـ): الاستدلال.
(٩) في (آ و ج و د): لعلة.
(١٠) في (ج): أحدهما أن الأمر بذلك.
(١١) في (ج): الصلاة.
(١٢) في (ب و هـ): عليه.
(١٣) في (ج و د): أو أخبره.

عليه وعلى أمته، كان علم الرسول بوجوبها مسبوقاً بثلاث مقدمات:

إحداهن: أن جبريل عليه السلام، رسول الله إليه بذلك.

والثانية: أن رسول الله معصوم من الكذب على الله تعالى وغيره[1].

الثالثة: أن الله سبحانه وتعالى، معصوم فيما يحكم به من الخطأ، فإذا أخبر النبي ﷺ أمته بوجوب الصلاة عليهم، كان علمهم[2] بوجوبها مسبوقاً بمقدمات:

منها: أن هذا النبي رسول الله تعالى، فيما يُخبر به عنه بواسطة الوحي، ومستَنَد صحة هذه المقدمة، ظهور المعجز الخارق على يده، لأنه قائم[3] مقام تصديق الله تعالى له، كما تقرر في النبوات.

ومنها: أن رسول الله ﷺ، لا يكذب على الله تعالى.

ومنها: أن ما أوجبه الله تعالى، فهو حق، ثم تتعدد طبقات الأمة وكثرة الوسائط بتعدد مقدمات العلم الاستدلالي.

فنقـول[4] فيما أردنا إيجابه بقول الصحابي: هذا الصحابي[5] عدَّلَه رسولُ الله ﷺ، وأجاز الاقتداءَ به، بقوله: «أصحابي كالنجوم[6] بأيهم اقتديتم اهتديتم[6]»، ومن عدَّله رسول الله ﷺ، وأجاز الاقتداء به، وجب العمل بقوله، ورسول الله ﷺ معصوم من الكذب، والله سبحانه وتعالى معصوم من الخطأ، حتى إن الحديث الذي يبلغنا عن النبي ﷺ بواسطة عشرة، أو[7] عشرين من الرواة، هو متوقف على مثل ذلك من

(١) وغيره، ساقطة من (ج و د).

(٢) في (ب): عليهم.

(٣) في (ج): قام.

(٤) في (ج): فيقول.

(٥) هذا الصحابي، ليس في (د).

(٦ ـ ٦) ما بين القوسين غير موجود في (ب و ج و د).

والحديث أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» وابن حزم في «الإحكام» ٦/٨٢ من طريق سلام بن سليم عن الحارث بن غصين عن الأعمش، عن أبي سفيان عن جابر مرفوعاً. وسلام بن سليم، ويقال: ابن سليمان الطويل مجمع على ضعفه، وكذبه بعضهم، والحارث بن غصين مجهول، وأخرجه الخطيب في الكفاية ص (٤٨) من حديث ابن عباس، وفي سنده جويبر بن سعيد الأزدي وهو متروك، وأخرجه ابن بطة في الإبانة ٤/١١/٢، والخطيب في الكفاية (٤٨) من حديث عمر بن الخطاب، وفي سنده نعيم بن حماد وهو سيء الحفظ، وشيخه فيه عبد الرحيم بن زيد ٤/١١/٢ من حديث ابن عمر، وفي سنده حمزة بن أبي حمزة الجزري وهو متروك، وقال ابن عدي: وعامة مروياته موضوعة. فالحديث لا يصح.

(٧) في (د): عشرة وعشرين.

المقدمات، لأن النظر في حال كُلٍّ واحد من الرواة مقدمة، هذا هو التحقيق.

وإن تجوزنا، فقلنا: النظر في حال[1] مجموع رجال[2] الحديث الواحد، مقدمة.

قولـه: «فعلى هذا»، أي: على هذا القـول، وهـو أن علم اللهِ وَرَسوليه[3] استدلالي، لا يصح أن يقال: إن قوله: بالاستدلالِ[4] احترازٌ[5] عنه، فلا بدَّ أن يكونَ قولُهُ: بالاستدلالِ[4] محترزاً به عن شيء، لئلا يبقى ذكرُه لاغياً غيرَ مفيد[6]، فيكون محترزاً به عن المقلد، لأنه يعلم بعض الأحكام الشرعية، ومع ذلك لا يسمى علمه بها فقهاً، لأن[7] علمه بها بالنقل المجرد[8] عن المجتهد، لا عن نظر واستدلال، والشرط في[9] الفقه أن يكون بالاستدلال.

قوله: «وفيه نظر»، أي: في كون قوله: بالاستدلال احتراز[10] عن المقلد نظر، لأن علم المقلد يخرج من حد الفقه، ويحصل الاحتراز عنه بقولنا: العلم بالأحكام عن أدلتها التفصيلية، ومعرفة المقلد لبعض الأحكام، ليست عن دليل أصلاً، لا[11] إجمالي ولا تفصيلي[12] وشرط الفقه أن يكون عن دليل تفصيلي، وعلم المقلد ليس عن دليل تفصيلي[12]، فلا يكون فقهاً، ولا المقلد فقيهاً، فيكون خارجاً عن حد الفقه، بقيد التفصيل، لا بقيد الاستدلال، وحينئذ يبقى لفظ الاستدلال لاغياً لا يفيد شيئاً.

تنبيهـــان:

أحـدهما: قول القائل: في هذا الكلام، أو في هذا الرأي نظر، أي: يحتاج إلى[13] أن يُعاد النظر فيه، أو يحتاج أن ينظر فيه لإظهار ما يلوح فيه من فساد، ولا يقال

---

(١) في (آ): رجال.
(٢) في (هـ): وحال.
(٣) في (آ و ب و ج و هـ): ورسوله.
(٤ - ٤) ما بين القوسين، غير موجود في (ب).
(٥) في (آ): احترزا.
(٦) في (ب): مقيد.
(٧) في (ب): لأنه.
(٨) في (ج و د): النقل المجرد المجرد، بإسقاط الباء، وتكرار المجرد.
(٩) في (د): بالفقه.
(١٠) في (ج): احترازاً.
(١١) لا، ساقطة من (ج).
(١٢ - ١٢) ما بين القوسين، غير موجود في (آ).
(١٣) إلى، غير موجودة في (آ و ب و هـ).

ذلك في كلام مقطوع بفساده ولا صحته، بل فيما كان فساده محتملاً، فإن قيل ذلك في كلام يُقطع بفساده، كان كناية ومحاباة للخصم، وإن قيل في كلام يُقطع بصحته، كان عناداً من القائل.

الثاني: قوله: «لأن معرفته بعض[1]» هو منصوب بمعرفته، لأنها مصدر، أو اسم مصدر يعمل عمل فعله، تقديره لأن معرفة المقلد، أي: إن عرف بعض الأحكام.

قوله: «ويمكن أن يقال» هذا رد للنظر المذكور في أن ذكر الاستدلال احتراز[2] عن علم المقلد ببعض الأحكام.

[18] وتقريره[3] أن يقال: يجوز أن يكون علم المقلد ببعض الأحكام الشرعية عن دليل تفصيلي[4] حفظه كما حفظ الأحكام، إذ لا يمتنع أن يسمع المقلد مجتهداً يقول: المرتدة تقتل، لأن العلة في قتل المرتد تبديل الدين، لقوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه»[5]. وذلك المعنى متحقق في المرتدة، ولفظ الحديث عام يتناولها. أو يسمع حنفياً يقول: المرتدة لا تقتل، لنهيه عليه السلام عن قتل النساء[6]، وهو عام، ولأن[7] المرتد إنما قتل بالردة، لأنه جنى على الإسلام بتنقيص عدد أهله، وصيرورته عوناً لعدوهم عليهم، وهو من أهل القتال، فارتداده[8] مؤثر في الإسلام وأهله، وهذا

(١) في البلبل المطبوع: ببعض.

(٢) في (ج و د): احترازا.

(٣) في (آ): وتقديره.

(٤) تفصيلي، ساقطة من (آ).

(٥) فاقتلوه، ساقطة من (ج).

(٦) هو من حديث ابن عمر قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان، وفي رواية: فأنكر.
أخرجه البخاري ١٠٤/٦ في الجهاد باب قتل الصبيان في الحرب، وباب قتل النساء في الحرب، ومسلم رقم (١٧٤٤) في الجهاد باب تحريم قتل النساء والصبيان، والترمذي رقم (١٥٦٩) في الجهاد، باب ما جاء في النهي عن قتل النساء والصبيان، وأبو داود رقم (١٦٦٨) في الجهاد، باب في قتل النساء، والدارمي في سننه ٢٢٣/٢ في السير، باب النهي عن قتل النساء والصبيان، وابن ماجة رقم (٢٨٤١) في الجهاد باب الغارة والبيات وقتل النساء، وأحمد ١٢٢/٢ و١٢٣، وفي حديث بريدة المخرج في مسلم (١٧٣١): كان النبي ﷺ إذا بعث جيشاً قال: «اغزوا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر الله، لا تغلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا امرأة ولا وليداً، ولا شيخاً كبيراً».

(٧) في (آ): لأن.

(٨) فارتداده، كتبت في (ج): فارتداته، وهو خطأ.

المعنى منتف في المرتدة، لأن ارتدادها لا يؤثر، وأشباه هذه الأحكام (١) الموجهة بدلائلها التفصيلية(٢)، فيكون المقلد حينئذ عالماً ببعض الأحكام (١) الشرعية عن أدلتها التفصيلية، فلو اقتصر في حد الفقه على ذلك، لدخل فيه المقلد، وليس هو فقيهاً، ولا يُسمى علمه فقهاً، فاحتيج إلى إخراجه بقيد الاستدلال، لأن علمه وإن كان عن دليل تفصيلي، لكنه ليس بالاستدلال، لأن الاستدلال يستدعي أهليته، أي: يقتضي أن يكون المستدل من أهل الاستدلال، (٣) على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، في باب الاجتهاد (٣).

وأهلية الاستدلال منتفية في المقلِّد، إذ لو لم تكن منتفية فيه، لما كان مقلداً، لأن المستدل مجتهد، والمجتهد ضد المقلد، فلو كان علمه بالاستدلال مع فرضنا له(٤) مقلداً، لزم الجمع بين الضدين.

وقال بعض الأصوليين: يحترز بقيد الاستدلال أيضاً، عن مثل وجوب الصلاة والصوم، ونحو ذلك من ضروريات الدين، لأن العلم بها لا يُسمى فقهاً في الاصطلاح، لاستغنائه عن الاستدلال، وحصول العلم الضروري به، لمن(٥) ليس من أهل النظر، كالعوام والنساء والحمقى ونحوهم.

(١ ـ ١) ما بين القوسين، ساقط من (ج).

(٢) في (د): المفصلة.

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين، ساقط من (ج و د).

(٤) في (ب)، أنه.

(٥) لمن، ساقطة من (ج و د)، وفي (هـ): من.

وَأُوْرِدَ عَلَيْهِ : أَنَّ الأَحْكَامَ الفَرْعِيَّةَ مَظْنُونَةٌ لَا مَعْلُومَة، وَأَنَّ قَوْلَهُ : التَّفْصِيلِيَّةُ، لَا فَائِـدَةَ لَهُ ، إِذْ كُلُّ دَلِيلٍ فِي فَنٍّ، فَهُوَ تَفْصِيلِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، لِوُجُوبِ تَطَابُقِ الدَّلِيلِ وَالمَدْلُولِ. وَأَنَّ الأَحْكَامَ، إِنْ أُرِيدَ بِهَا البَعْضُ، دَخَلَ المُقَلِّدُ، لِعِلْمِهِ بِبَعْضِ الأَحْكَـامِ وَلَيْسَ فَقِيهاً، وَإِنْ أُرِيدَ جَمِيعُ الأَحْكَامِ ، لَمْ يُوجَدْ فِقْهٌ وَلَا فَقِيهٌ، إِذْ جَمِيعُهَا لَا يُحِيطُ بِهَا بَشَرٌ، لِأَنَّ الأَئِمَّةَ سُئِلُوا فَقَالُوا: لَا نَدْرِي.

وَأُجِيبَ عَنِ الأَوَّلِ : بِأَنَّ الحُكْمَ مَعْلُومٌ، وَالظَّنَّ فِي طَرِيقِهِ، وَبَيَانُهُ أَنَّ الفَقِيهَ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّـهِ أَنَّ الحُكْمَ كَذَا، عَلِمَ ذٰلِكَ قَطْعاً، بِحُصُولِ ذٰلِكَ الظَّنِّ، وَبِوُجُوبِ العَمَلِ عَلَيْهِ بِمُقْتَضَاهُ، بِنَاءً عَلَى مَا ثَبَتَ مِنْ أَنَّ الظَّنَّ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ هٰذَا يَقْتَضِي أَنَّ تَقْدِيرَ الكَلَامِ ، العِلْمُ بِوُجُوبِ العَمَلِ بِالأَحْكَامِ الشَّـرْعِيَّـةِ، أَوِ العِلْمُ بِحُصُولِ ظَنِّ الأَحْكَامِ إِلَى آخِرِهِ. وَفِيهِ تَعَسُّفٌ لَا يَلِيقُ بِالتَّعْرِيفَاتِ. وَقِيلَ: المُرَادُ بِالعِلْمِ الظَّنُّ مَجَازاً، وَهُوَ أَيْضاً لَا يَلِيقُ.

وَعَنِ الثَّـالِثِ: بِأَنَّ المُرَادَ بَعْضُ الأَحْكَامِ بِأَدِلَّتِهَا أَوْ أَمَارَاتِهَا. وَالمُقَلِّدُ لَا يَعْلَمُهَا كَذٰلِكَ. أَوْ بِأَنَّ المُرَادَ جَمِيعُهَا بِالقُوَّةِ القَرِيبَةِ مِنَ الفِعْلِ ، أَيْ تَهَيُّؤُهُ لِلْعِلْمِ بِالجَمِيعِ ، لِأَهْلِيَّتِهِ لِلِاجْتِهَادِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ عِلْمُهُ بِجَمِيعِهَا بِالفِعْلِ ، فَلَا يَضُرُّ قَوْلُ الأَئِمَّةِ: لَا نَدْرِي، مَعَ تَمَكُّنِهِمْ مِنْ عِلْمِ ذٰلِكَ بِالِاجْتِهَادِ قَرِيباً.

وَلَـوْ قِيلَ : ظَنُّ جُمْلَةٍ مِنَ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الفَرْعِيَّةِ، بِاسْتِنْبَاطِهَا مِنْ أَدِلَّةٍ تَفْصِيلِيَّةٍ، لَحَصَلَ المَقْصُودُ وَخَفَّ الإِشْكَالُ.

* * * * * *

قولـه : «وأورد عليه» إلى آخـره. أي : وأورد على حد الفقه بما ذكرناه أسئلة، ومعنى إيراد السؤال على الكلام : معارضته بما يناقضه ويبطله من جهة الطرد، أو[1] العكس أو غير ذلك.

والأسئلة المذكورة في المختصر ثلاثة :

أحدها : «أن الأحكام الفرعية مظنونة لا معلومة».

---

(١) في (ج و د) : والعكس.

وتقـرير هذا السؤال، أنكم قد[1] عَرَّفتم الفقه: بأنه[2] العلم بالأحكام الشرعية الفرعية. والعلم: هو الحكم الجازم المطابق، والأحكام الفرعية، أو غالبها، مظنونة لا معلومــة، والفــرق بين المعلوم والمـظنـون، أن المعلوم لا يحتمـل النقيض، كالبديهيات والتواتريات، والمظنون يحتمله، كقولنا: جلد الميتة لا يَطْهُرُ بالدباغ، ولا تزول النجاسة بمائع غير الماء، فإن هذا وإن اعتقدنا ظهورَه[3]، فخلافُه[4] محتمل، وحينئذ لا يكون الحد المذكور جامعاً، فتخرج غالب الأحكام الفرعية عن كونها فقهاً.

السؤال الثاني: إن قولكم[5]: عن أدلتها التفصيلية، لا فائدة له، لأن كل دليل في فن من فنون العلم، فهو تفصيلي بالنسبة إلى ذلك الفن، لوجوب تطابق الدليل والمدلول، أي: يجب أن يكونا متطابقين، أي: أحدهما طبق الآخر، أي مساوٍ له في العموم والخصوص، ولا يعترض على هذا، بجواز[6] كون الفتيا أعم من السؤال، نحو قوله ﷺ حين سئل: أنتوضأ بماء البحر؟ فقال: «هُوَ الطَّهُورُ ماؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ»[7]، فأجاب عن السؤال عن حكم بالجواب عن حكمين، ولا بما أجازه بعض النظار، من جواز كون الجواب أخص، كعكس الحكم في هذا الحديث، وهو ما لو سئل عن التـوضؤ بماء البحر وأكل ميتته، فقال: هو الطهور ماؤه فحسب، أو هو الحل ميتته فقط، وكمـا لو قال السائل: هل يجوز التطوع في أوقات النهي؟ فيقولُ المجيب: يجوز فعلُ ذوات الأسباب، ونحو ذلك، لأن دليل كل حكم ما يثبت به مساوياً له، ومـا خرج عن محـل السؤال بعمـوم أو خصـوص، ليس دليلاً ولا بعضاً من الدليل المسؤول عنه، فالدليلُ في الحديث، هو قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه»، وهو مطابق لقولهم: أنتوضأ بماء البحر؟ أما قوله: «الحل ميتته» فهو خارج عن محل السؤال[8]

(١) كلمة «قد» غير موجودة في (ب و هـ).

(٢) في (آ): أنه.

(٣) في (ب وج ود و هـ): «ظهوره».

(٤) في (هـ): خلافه.

(٥) في (ب و هـ): قولكم فيه.

(٦) في (د): الجواز.

(٧) في (ج): ميتة، والحديث صحيح، أخرجه من حديث أبي هريرة، مالك في «الموطأ» (٢٢/١) في الطهارة. باب الطهور للوضوء، وأخرجه أحمد (٣٧٨/٢) وأبو داود (٨٣) والترمذي (٦٩) والنسائي (٥٠/١) وابن ماجه (٣٨٦) والبيهقي (٣/١) كلهم في الطهارة، وصحّحه البخاري، وابن خزيمة (١١١، ١١٢) وابن حبان (١١٩) والحاكم (١٤١/١) ووافقه الذهبي.

(٨) في (ب) فهو خارج عن خارج عن محل السؤال.

على جهة ابتداء شرع هذا الحكم.

السؤال الثالث: قولكم: الفقه: العلم بالأحكام، إن أردتم به بعضَ الأحكام، دخل المقلد في حد الفقه[1]، لأن[2] كثيراً من المقلدين يعلم بعضَ الأحكام، مع أنه ليس بفقيه، فيكون الحد المذكور غير مانع، وإن أردتُم العلم بجميع الأحكام، لم يكن الحد جامعاً، بل لم يوجد فقه ولا فقيه، إذ جميع الأحكام لا يحيط بها بشر[3]، لأن الأئمة الأربعة وغيرهم سُئلوا عن بعض الأحكام، فقالوا: لا ندري، كما حكي عن مالك أنه أجاب عن ستة عشر حكماً من ثمانية وأربعين، وقال في الباقي: لا أدري. وحكي عنه وعن غيره أنه قال: جُنة العالم لا أدري، فإذا أخطأها، أصيبت مقاتِله. والجُنة: بضم الجيم السترة، وقول: لا أدري في كلام أحمد كثير جداً.

قوله: «وأجيب[4] عن الأول»، هذا شروع في الجواب عن الأسئلة المذكورة على ترتيبها أول فأول[5].

وهـذه طريقة المتأخرين يوردون[6] الأسئلة ثم يوردون[6] أجوبتها مرتبة عليها، وطريقة المتقدمين يذكرون جوابَ كُلِّ سؤال عقيبه، وهذه[7] أيسرُ على الفهم، وفي كلا الطريقين حكمة، وأنا سلكت في هذا المختصر غالباً الطريقة الأولى، لأنها أعون على التحقيق والاختصار.

إذا عرفت هذا، فقد أجيب عن السؤال الأول، وهو أن الفقه من باب الظنون، فيخرج عن التعريف بالعلم، بأن الحكم معلوم والظن في طريقه.

وبيانه: أن الفقيه إذا غلب على ظنه أن الحكم كذا، علم قطعاً بحصول ذلك الظن، لأنه أمر وجداني، كالصحة والسقم واللذة والألم، يقطع[8] الإنسان بوجود ذلك من نفسه[9]، وعلم قطعاً بوجوب العمل عليه بمقتضى ذلك الظن، بناء على ما ثبت

---

(١) في (ب و ج): الفقيه.
(٢) «كلمة» «لأن» مكررة في (آ).
(٣) في (ج): شيء.
(٤) في (ج): وأجبت.
(٥) في (آ و ب و ج): أول أول.
(٦) في (آ و ج و د): يسردون الأسئلة ثم يسردون. وفي (ب): يردون الأسئلة ثم يردون.
(٧) في (ج و د): وهذا.
(٨) في (آ و ج و د): فقطع.
(٩) من نفسه، ليست في (آ و هـ).

من أن الظن موجب للعمل، أي: إذا غلب على ظن المجتهد حكم، وجب عليه العمل والفتيا إذا سُئلها بذلك الحكم.

ودليل أن الظن يوجب العملَ: الإجماعُ[(١)]، وما ثبت عن النبي ﷺ من أحكامه المبنية[(٢)] على الظنون، ولذلك قال: «إنكم لتختصمون إلي، ولعل أحدَكم ألحنُ بحُجّتهِ مِن صاحبه، وإنما أقضي بينَكم على نحو ما أسْمَعُ»[(٣)] الحديث. وقوله: «البَيِّنَةُ على المُدَّعي واليمينُ على من أنكر»[(٤)] وإنما يفيد ذلك الظن، ونحو ذلك مما يكثر. ومن جهة[(٥)] العقل، أن غالبَ أدلة الشرع أمارات[(٦)] لا تفيد إلا الظن، فلو لم يجب العمل بالظن، لبطلت أكثرُ أحكام الشرع، أو لزم[(٧)] المكلف أن لا يعمل إلا بالقطع، مع أن دليل الشرع لا يفيده، وهو تكليف ما لا يُطاق[(٨)]، وهو[(٩)] وإن كان

(١) في (ب): للإجماع.

(٢) في (ب): المبينة، وفي (د): المثبتة.

(٣) أخرجه من حديث أم سلمة: الشافعي (٦٢٦) بترتيب السندي، ومالك (٧١٩/٢) في الأقضية، باب الترغيب في القضاء بالحق، والبخاري برقم (٢٤٥٨) في المظالم، و(٢٦٨٠) في الشهادات، و(٦٩٦٧) في الحيل، و(٧١٦٩) و(٧١٨١) و(٧١٨٥) في الأحكام. ومسلم (١٧١٣) في الأقضية، باب الحكم في الظاهر واللحن بالحجة، وأحمد (٢٩٠/٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٢٠) وأبو داود (٣٥٨٣) والترمذي (١٣٣٩) والنسائي (٢٣٣/٨) وأخرجه أحمد (٣٣٢/٢) من حديث أبي هريرة، وصحّحه ابن حبان (١١٩٧).

(٤) أخرجه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده الدارقطني ٢١٨/٤، والترمذي (١٣٤١) والبيهقي ٢٥٦/١٠ وإسناده ضعيف كما قال الحافظ في «تلخيص الحبير» ٢٠٨/٤، وللدارقطني ٢١٨/٤، ٢١٩ من طريق مجاهد عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «المدعى عليه أولى باليمين إلا أن تقوم بينة» وإسناده حسن، وللبخاري (٤٥٥٢) ومسلم (١٧١١) من طريق ابن أبي مليكة، عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدَّعى عليه». قال الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ص ٢٩٤: وقد استدل الإمام أحمد وأبو عبيد أن النبي ﷺ قال: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» وهذا يدل على أن هذا اللفظ عندهما صحيح محتج به، وفي معنى حديث الباب خبر الأشعث بن قيس المخرج في «الصحيحين» قال: كان بيني وبين رجل خصومة في بئر فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «شاهداك أو يمينه...»، وانظر «جامع العلوم والحكم» ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٥) في (ج و د): وجه.

(٦) في (ج): أمادلت: وهو تحريف، وفي (د): أمادات.

(٧) في (ج): والتزام، وفي (د): وألزم.

(٨) في (ب و هـ): ما لا يطيق.

(٩) وهو، ساقطة من (ج).

جائزاً، لكنه غيرُ واقع في الفروع[1].

وهـذا هو جواب الإمام[2] فخر الدين في «المحصول»[3]، ولفظه: فإن قلت: الفقـه من باب الـظنـون، فكيف جعلته علماً؟ قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشـاركـة صورة لصـورة في منـاط الحكم، قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنُّه، فالحكم معلوم قطعاً، والظنُّ وقع في طريقه. انتهى كلامه.

ومثاله، قولنا: الخمر محرم بعلَّة الإسكار، وهي مناطُ الحكم، والنبيذ يُشارك الخمر في هذه العلة، فغلب بذلك على ظننا تحريم النبيذ، وعلمنا بالإجماع وجوب تحـريم الخمـر واجتنـابـه، بمقتضى هذا الظن، فالحكم المطلوب، هو[4] وجوب اجتنابها، وهو مقطوعٌ به، وإنما وقع الظن في طريق التوصل إلى معرفة هذا الوجوب، وهو قولنا: النبيذ يُشارك[5] الخمرَ في الإسكار، الذي هو عِلة تحريم الخمر، وهو مناطُ الحكم، وإذا شاركه في مناط الحكم، وجب القولُ بتحريمه.

فهذا قياس توصلنا به إلى حصول الظن بتحريم النبيذ، وهو قياسٌ ظني، فلما حصـل لنا الظنُّ من القياس المذكور، حكمنا[6] بالإجماع والعقل، على ما قررناه من[7] وجوب القول بالتحريم، ومن المعلوم أن القياس الشرعي ظني[8]، وأن الإجماعَ قاطع، فالإجماع القاطع أوجب العملَ بالظن الحاصل عن القياس الذي هو طريق إلى العلم بالوجوب.

وقال ابن الصَّيقل في جواب هذا السؤال: الظنون[9] ليست فقهاً، وإنما الفقهُ العلمُ بوجوب العمل عند قيام الظنون[10].

وقد أكثرتُ في هٰذا المكان، لأنه مما[11] يُستشكل فهمُه، فقصدتُ بالإكثار فيه

---

(١) في (ج و د): الفرع.

(٢) في (ج): للإمام.

(٣) في (ج و د): بالمحصول.

(٤) في (ج و د): وهو.

(٥) في (د): مشارك.

(٦) في (ب و هـ): علمنا.

(٧) كلمة «من» ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

(٨) في (ج): ظن.

(٩) الظنون، ليست في (د).

(١٠) عند قيام الظنون: ساقطة من (ج و د).

(١١) في (ج و د): ما.

إيضاحَه[1].

قوله: «واعلم أن هذا يقتضي[2]». إلى آخره، هذه صورة مناقشة على حد الفقه المذكور، وتقريرها: أن ما ذكرناه من الجواب عن السؤال المذكور يقتضي أن تقدير [١٩] لفظ الحـد هكذا: الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية[3]، أو[4] العلم بحصول[5] الظن بوجوب العمل[6] بالأحكام، أو العلم بحصول[5] ظن الأحكام إلى آخره، أي إلى آخر الحد، يعني العلم بحصول ظن الأحكام الشرعية الفرعية[7] عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال، لأنه قد تقرر في[8] جوابنا عن السؤال المذكور، أن[9] المراد بقولنا[10]: الفقه: العلم بالأحكام، أنه إذا غلب على ظننا حُكم، علمنا بالإجماع وجوبَ العمل به، فصار بالضرورة تقديرُ الكلام في الحد: أن الفقه هو العلمُ بوجوب العمل بالأحكام الشرعية الحاصلة عن الطرق الظنية، وفيه تعسفٌ لا يليق بالتعريفات ـ والتعسفُ والعسف والاعتساف: الأخذ[11] على غير الطريق ـ ووجه التعسف في ذلك كثرةُ الحذف والإضمارِ في الحد، والحذفُ يقتضي إبهامَ المعنى وخفاءَه، والحد يقتضي كشفَه وإظهارَه، فيتنافيان.

قوله: «وقيل: المراد بالعلم الظن مجازاً». هذا صورة اعتذار عن الحد المذكور، وتمشية له، ودفع للسؤال[12] الأول عنه.

وتقريره: أن المراد بقولنا: الفقه: هو العلمُ بالأحكام، الفقه هو ظن الأحكام،

---

(١) إيضاحه، ساقطة من (ج و د).

(٢) في (هـ): واعلم أن تقدير الكلام: العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية أو العلم بحصول الظن بوجوب العمل أو العلم بحصول ظن الأحكام، إلى آخره، وفيه تعسف لا يليق بالتعريفات.

(٣) ليست في (د).

(٤) في (ج): والعلم.

(٥ ـ ٥) ليس في (د).

(٦) في (ب): العلم بالأحكام.

(٧) الفرعية، ساقطة من (هـ).

(٨) في (آ): قرر من. وفي (د و هـ): تقرر من.

(٩) في (ج): وأن.

(١٠) في (ج و د): بقوله، ولفظ: «أن المراد بقولنا» ساقط من (هـ).

(١١) في (د): بالأخذ.

(١٢) في (د): السؤال.

فلا يرد[1] قولهم: الفقه[2] من باب الظنون، فكيف يسمونه[3] علماً؟ لأن مرادنا[4] بالعلم الظن مجازاً، وذلك لأن بينَ العلم والظن قدراً مشتركاً، وهو الرجحانُ، لأن العلم هو حكم راجح جازم، والظن حكم راجح غير جازم، وَهذا الرجحان المشترك صحح إطلاقَ العلم وإرادة الظن مجازاً، وهو العلاقة المجوزة، كما سيأتي بيانُه في اللغات إن شاء الله تعالى[5].

قال: «وهو أيضاً لا يليق» لأن الحدود يجب أن يجتنب فيها الإبهام ومظنته، كاللفظ المجمل والمجاز والغريب، خصوصاً إذا لم يكن المجاز واضحاً، وهو فيما نحن فيه كذلك، فإن أحداً لم يعلم أن مرادكم بالعلم هاهنا الظن، حتى فسرتموه أنتُم وقلتم: أردنا به الظن، وإنما فسرتموه بذلك فراراً من السؤال المذكور، وفي ذلك أيضاً محذور لفظي، وهو أنه إذا فُسِّرَ العلمُ بالظن، وصيغة الحد بحالها، صار التقدير: الفقه، هو[6] الظن بالأحكام، وهو عبارة قبيحة، لأن ظننت يتعدى بنفسه، نحو ظننت الأمر، ولا يقال ظننت بالأمر، بخلاف علمت، لأنه يتعدى بنفسه وبحرف الجر، نحو علمتُ الشيءَ وعلمتُ بالشيء، فلذلك جاز أن يقال: العلم بالأحكام، ولم يجز الظن بالأحكام، وإن غيرت صيغة الحد فقيل: الفقه، ظن الأحكام[7] أفضى إلى التجوز فيها وإسقاط بعض[8] حروفها، وفيه خبط عظيم، ثم يخرج منه الأحكام المعلومة، لأنها ليست مظنونة.

تنبيه: قول القائل: هذا لا يليق، وهذا[9] ليس بلائق، معناه: لا يماس ولا يلاصق ولا يعلق، قال الجوهري: ما لاقت المرأة عند زوجها، أي: ما ألصقت بقلبه، وهذا[10] الأمر لا يليق بك، أي لا يعلقُ بك، وفلان ما يَليق درهماً من جوده، أي ما يُمسكه، ولاق به فلان: لاذ به .

---

(١) في (ج): فلا يرد في.
(٢) ليست في (د).
(٣) في (آ و د): تسمونه.
(٤) في (د): المراد.
(٥) في (ب): كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه في اللغات.
(٦) في (ج و د): هنا.
(٧) في (د): الحكم.
(٨) في (آ): بعض عظيم حروفها.
(٩) هذا، ليست في النسخ عدا (د).
(١٠) في (هـ): وهو.

قلت: والمادة راجعة إلى[1] هذا المعنى، وهو قريبٌ من الاستعمال الاصطلاحي، إذ معنى لا يليق: لا يناسب.

وأجاب [2]القرافي عن السؤال[2] المذكور بجواب التزم فيه أن الأحكام الشرعية معلومة ـ وظاهرُه الغلط أو المغالطة[3] ـ[2] وقرره من وجهين[2]:

أحدهما: أن كل حكم شرعي فهو ثابت بالإجماع، وكل ما ثبت بالإجماع فهو معلوم، فكل حكم شرعي معلوم.

وإنما قلنا: إن كل حكم شرعي ثابت بالإجماع، لأن الحكم[4] إما متفق عليه، فهو ثابت بالإجماع، أو مختلف فيه، وقد انعقد الإجماع على أن كل مجتهد غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقه وحق من قلده، فقد صارت الأحكام في مواضع[5] الخلاف ثابتة بالإجماع عند الظنون، فكل حكم شرعي ثابت بالإجماع.

وأما أن ما ثبت بالإجماع معلوم، فبناءً[6] على عصمة الإجماع.

الوجه الثاني: قال: كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قَطْعِيَّتَيْن، وكل ما ثبت بمقدمتين قَطْعِيَّتَيْن، فهو معلومٌ، فَكُلُّ حكم شرعي معلوم.

وفرض الكلام في حكم بتقرير يَطَّرِدُ في كل حكم، وهو أن وجوبَ التدليك في الطهارات مظنون[7] لمالك قطعاً عملاً بالوجدان[8]، وكل ما ظنه مالك، فهو حكم الله قطعاً عملاً بالإجماع، فوجب أن التدليك حكم الله قطعاً.

وأما أن ما ثبت[9] بمقدمتين قَطْعِيَّتَيْن معلوم، فهو ظاهر.

---

(1) إلى، ساقطة من (ج).

(2 ـ 2) ما بين القوسين مطموس بحبر في (آ).

(3) في (هـ): المغاطلة.

(4) في (ب وج و د): الأحكام.

(5) في (ب وج و د): مواقع.

(6) في (ب): فبنا.

(7) ليست في (د).

(8) في (د): الوجبان.

(9) في (د): يثبت.

قلت: ووجهُ الخلل في هذا التقرير[1]، أما على الوجه الأول، فقوله: كل مجتهد غلب على ظنه حكم، فهو حكم الله في حقه.

قلنا: نعم، لكن نحن في تعريف الفقه من حيث هو فقه، لا من حيث هو فقه[2] مجتهد خاص، إذ ذلك يصير إثباتاً للمطلوب العام بالتقرير الخاص، وهو لا يصح.

ثم قوله: فقد صارت الأحكام في مواضع[3] الخلاف ثابتة بالإجماع.

إن أراد بهذا الكلام عمومَه، فهو تناقض ظاهر، إذ لو كان كذلك، لما اختلف العلماءُ في حكم، وإن أراد أنها[4] ثابتة بالإجماع عند مجتهد خاص، وهو من حصل له ظن تلك الأحكام، رجع الأمر إلى ما قلناه من تقرير الدعوى العامة بالطريقة[5] الخاصة.

وأما بيانُ الخلل في الوجه الثاني، فبنحو ذلك أيضاً، وهو أن قوله: وجوبُ التدليك مظنون لمالك، فيكون حكم الله قطعاً.

[6]إن أراد به حكم الله قطعاً[6] في حقِّ كُلِّ مجتهد، فهو باطل، لأن بقية الأئمة صرحوا بخلافه.

وإن أراد به[7] حكم الله في حق مالك، فصحيح، لكن نحن كلامنا في تعريف الفقه المطلق بالنسبة إلى كل مجتهد في الشريعة، فكيف يثبت ذلك بفرض الكلام في فقه مالك أو غيره بخصوصه.

ثم لو قال الشفعوي: عدمُ وجوب التدليك[8] مظنونٌ للشافعي عملاً بالوجدان، فيكون[9] حكم الله قطعاً في حقه، عملاً بالإجماع، فإن أريد بالقطع فيما قرره القطع العام، تناقصت القطعيات[10]، لأن هذا يقطع[11] بالوجوب، وهذا بعدمه، وذلك

---

(1) في (ب): التقدير.
(2) في (آ): من حيث فقه.
(3) في (ب): مواقع.
(4) في (آ و ج): بها.
(5) في (آ): بالطريق.
(٦ - ٦) ليس في (د).
(7) في (هـ): أنه.
(8) في (آ): التدلك.
(9) في (آ): فتكون.
(10) في (ب): القطعتان.
(11) في (هـ): القطع.

محال.

وإن أراد القطع الخاص في حق كُلِّ إمام بحسب مقتضى اجتهاده، رجعنا إلى تقرير الدعوى العامة بالطريقة الخاصة.

فهو كمن يقول: كل حيوان ضحاك، فإذا أُبطل[1] عليه بأكثر الحيوانات[2]، قال: أنا أردت كُلَّ حيوان ناطق ضحاك، فيرجع حاصلُ الأمر إلى تخصيص الدعوى، وهو غير مسموع.

نعم لو قال: فقه مالك معلوم، أو الأحكام عند مالك معلومة، ثم سلك في تقريره الطريقة المذكورة، لاستقام له، لأنه تقرير خاص بخاص[3].

أما ما[4] ذكره تقريراً، لكون أحكام الفقه المطلق معلومة، فتقريره في فرضه[5] الخاص، وجوب التدليك عند مالك معلوم قطعاً، فيكون كذلك[6] عند أبي حنيفة والشافعي وغيرهما، وهو كما تراه.

قوله: «وعن الثالث»، أي: والجواب عن السؤال الثالث، وهو قولكم[7]: إن أُريد أن الفقه العلم ببعض الأحكام، دخل فيه المقلد، وإن أُريد جميع الأحكام، لم يوجد فقه ولا فقيه.

وجوابه: أن لنا التزام كل واحد من القسمين، فإن التزمنا أنَّ المراد العلم ببعض الأحكام، فالمراد العلم[8] بها بأدلتها وأماراتها ووجه[9] استفادتها منها، والمقلد لا يعلم بعضَ الأحكام كذلك، فلا يدخل في الحد، فيكون مانعاً. وإن التزمنا أن المراد[10] العلم بجميع الأحكام، فالمراد[11] العلم[12] بجميعها بالقوة القريبة من الفعل،

---

(١) في (ب وج و د): بطل.
(٢) في (هـ): الحيوان.
(٣) ليست في (هـ).
(٤) كلمة ما، غير موجودة في (آ).
(٥) في (آ وب): فتقديره في فرض الخاص.
(٦) في (آ): لذلك.
(٧) في (ب وج و د و هـ): قولهم.
(٨) ليست في (هـ).
(٩) في (هـ): ووجه وجه.
(١٠) المراد، ساقطة من (ج و د).
(١١) في (هـ): والمراد.
(١٢) العلم، ساقطة من (ج و د).

والمراد بذلك تهيؤه، يعني تهيؤ المجتهد للعلم بالجميع لأهليته للاجتهاد(١)، لما عنده من الاستعداد بمعرفة أدلة الأحكام، ووجوه(٢) دلالتها، وكيفية اقتباس الأحكام(٣) منها، وذلك هو أصول الفقه.

وحاصل هذا الجواب، أنه ليس المعتبر أن يكون عالماً بجميع الأحكام بالفعل، أعني يستحضرها في الحال، بل بعضها بالفعل والاستحضار، وبعضها بالقوة، بمعنى أنه يمكنه معرفتها بعرضها على أدلة الشرع التي قد استعد بمعرفتها لذلك(٤)، وهو القوة القريبة من الفعل، وحينئذ لا يلزم من العلم بها العلمُ بجميعها بالفعل، فلا يضر(٥) قول الأئمة: لا ندري(٦) في جواب ما سئلوا عنه من الأحكام، مع تمكنهم من علم ذلك بالاجتهاد قريباً، أي: على قرب من(٧) الزمان. بخلاف المقلد، فإنه لا يمكنه معرفة حكم لا يستحضره قريباً ولا بعيداً، وهذا شرح قوله:

«وعن الثالث بأن المراد بعض الأحكام(٨) إلى آخره»، ورجع حاصله إلى الأحكام [٢٠] بأدلتها أو أماراتها(٩)، أو إلى تخصيص العلم بما كان بالفعل أو القوة القريبة.

قلتُ: فقد حصل الجواب عن السؤال الأول والثالث.

وأما الثاني: وهو أن قوله: عن أدلتها «التفصيلية لا فائدة له» لما سبق تقريره لم(١٠) أجب عنه في المختصر، لأنه لم يخطر لي(١١) عنه حين الاختصار جواب.

والجواب عنه الآن: أنه إنما ذكر على جهة التبيين لا على جهة التقييد، أي: لم تقيد(١٢) الأدلة بالتفصيلية، اعتقاداً بأن(١٣) بعض العلوم تكون أدلتُه(١٤) بالنسبة إليه غيرَ

---

(١) في (ج): الاجتهاد.
(٢) في (آ): ووجه.
(٣) في (ج): الأحكام الحكم منها. وفي (د): اقتباس الحكم منها.
(٤) في (آ و ج): كذلك.
(٥) في (هـ): فلا يصرفون، وهو تحريف.
(٦) في (آ و ب و ج و د): أدري.
(٧) في (ج و د): قرب ذلك الزمان.
(٨) في (هـ): أتم عبارة المتن.
(٩) في (آ و ج و د): وأماراتها.
(١٠) في (هـ): ولم.
(١١) في (آ): لم يحصل عنه، وقد أثبت أمامها في الهامش: لم يخطر لي عنه، كما في النسخ الأخرى. وفي (هـ): لم يحصل يخطر عنه.
(١٢) في (د): نقلد.
(١٣) في (ج و د): أن.
(١٤) في (د): أدلة.

تفصيلية، بل أردنا تبيين أن أدلة هذا العلم تفصيلية، ولا يلزم من ذلك نفي التفصيل عن أدلة غيره ولا إثباته.

قوله: «ولو قيل: ظن جملة» أي: لو قيل: الفقه: «ظن جملة من الأحكام الشرعية الفرعية، باستنباطِها من أدلة تفصيلية، لحصل المقصود» يعني مقصود الحد الأول، أو مقصود حدِّ الفقه، إذ لا تفاوت بينهما، «وخفَّ الإشكال»، لأن الإشكال الذي ورد على لفظ العلم في الحد الأول[1] لا يَرِدُ هاهنا.

وكذلك السؤال الوارد على لفظ «الأحكام»، هل المراد بعضُها أو جميعها؟ ولا يرد أيضاً، لقولنا[2]: «ظن جملة من الأحكام»، وقلت: خف الإشكال، ولم أقل: زال الإشكالُ[3]، لأنه[4] يرد عليه مع ذلك أن شأن الحد التحقيق. وقولنا: «ظن جملة من الأحكـام» ليس تحقيقـاً، بل الجملة مجهولة الكمية، ولذلك[5] قيدها الآمِدي في «المنتهى» بقوله: العلم بجملة غالبة[6] من الأحكام الشرعية الفرعية[7] بالنظر والاستدلال.

وفيه أيضاً إجمال[8]، لأن غلبة هذه الجملة لا يُعلم[9] حدها، ولذلك قال بعض المتأخرين: ظن جملة غالبة عرفاً، وأخبرني من أثق به عن الشرمساحي ـ وأظن أني[10] رأيتُه في كتابه ـ أنه رام التخلص عن هذا[11] الإشكال بقوله: ظن جملة من الأحكام الشرعية، يخرج بها عن عداد العامة في العرف، وهو راجع إلى ما[12] قبله.

---

(١) في (ب): الأولى.
(٢) في (د): كقولنا.
(٣) في (ب): الأحكام.
(٤) في (ج و د): لا يرد عليه.
(٥) في (ب): وكذلك.
(٦) في (هـ): غلبه.
(٧) في (ب): الفروعية.
(٨) في (آ): وفيه إجمال.
(٩) في (د): نعلم.
(١٠) أني: ساقطة من (ج و د).
(١١) في (ج): هذه.
(١٢) ما: ليست في (هـ).

وأَكْثَرُ المتقدمينَ قالوا: الفقهُ معرفةُ الأَحكامِ الشرعيةِ الثابتةِ لأفعالِ المكَلَّفينَ. وقيلَ: الناسِ، ليدخُلَ ما تَعَلَّقَ بفعلِ الصبيِّ ونحوه. ولا يَرِدَ ما تَعَلَّقَ بفعلِ البهيمةِ، لأَنَّ تَعَلُّقَهُ بفِعْلِها بالنظرِ إلى مالِكِها، لا إليها نَفْسها.

******

قوله: «وأكثر المتقدمين قالوا: الفقه، معرفة الأحكام الشرعية الثابتة[1] لأفعال المكلفين» وهذه عبارة الغزالي، غير أنه قال: العلم بالأحكام الشرعية الثابتة[1] لأفعال المكلفين.

ولفظ الشيخ أبي[2] محمد في «الروضة»: العلم بأحكام الأفعال الشرعية[3]، كالحل والحرمة، والصحة والفساد، ولم يقصدوا بذلك تحقيق المتأخرين، بل أرادوا الإشارة إلى حقيقة الفقه[4].

قوله: «وقيل: الناس» أي: وقيل: معرفة الأحكام الشرعية الثابتة[1] لأفعال الناس «ليدخل ما تعلق بفعل الصبي ونحوه»، كالمجنون[5] ممن ليس بمكلف، كضمان إتلافاتهما[6] وغراماتهما[7]، إذ هما من الناس فيتناولهما هذا التعريف، وليسا من المكلفين[8] فيخرجان من الذي قبله.

لكن هذا يرد عليه ما يبطله، وهو أنه إذا حاولنا إدخال ما يتعلق بأفعالهما في حد الفقه، لزم أن يكون لأفعالهما أحكام[9] شرعية فيكونان[10] مكلفين.

وقد يُجاب عنه: بأن تعلق الضمان بأفعالهما، إنما هو بالنظر إلى وليهما، كما يتعلق[11] بفعل الدابة بالنظر إلى مالكها[12]، وليست مكلفة، أو أنه من باب ربط الحكم

---

(١) في (ب): البائنة.
(٢) في (د): أبو.
(٣) في (ب): العلم الأفعال بأحكام الشرعية.
(٤) في (ج و د): الفعل.
(٥) في (هـ): كالحيوان.
(٦) في (آ و ب و ج و د): إتلافهما.
(٧) في (ج): وغرامتهما.
(٨) في (هـ): المتكلفين.
(٩) في (آ): أحكاماً.
(١٠) في (ج و د): فيكونا.
(١١) في (ج): تتعلق.
(١٢) في (آ): مالكهما.

بالسبب، كما سنقرره إن شاء الله تعالى.

قولـه: «ولا يرد ما تعلق بفعـل البهيمة» أي: لا يرد على قولنا: الثابتة لأفعال المكلفين أو الناس ما تعلق بفعل البهيمة، كضمان ما أتلفته من زرع وغيره، نقضاً، من جهة أنه قد تعلق الحكم الشرعي بفعلها[1]، وليست مكلفة، ولا من الناس «لأن تعلقه بفعلها بالنظر إلى مالكها لا إليها نفسها» فكأنها كالآلة له يتعلق الحكم به بواسطة فعلها، ويرجع إلى ربط الحكم بالسبب.

وقـال في «المحصـول»: الفقـه عبـارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية[2] المستدل على أعيانها بحيث لا نعلم[3] كونها من الدين ضرورة، والسؤال على لفظ العلم قد سبق وجوابه. والعملية(٢): احتراز[4] عن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة، فإنها أحكام شرعية، وليست من الفقه، لأنها ليست عملية[5]، أي: ليس العلم بها علماً بكيفية عمل. والمستدل على أعيانها: احتراز من علم المقلد لأنه عن غير[6] استدلال، كما سبق.

خاتمـة لهـذا الفصل: كنت قد[7] وعدت بذكر العلم، لوقوعه في حد الفقه، وبمقتضى ذلك ينبغي أن يذكر[8] الظن والمعرفة أيضاً، لوقوعهما في الحدود، فلنذكر ذلك مع غيره مما يليق ذكره ها هنا.

فنقول: أما العلم فالكلام في حده وأقسامه ومداركه، أما حده، فقد كثر لهج[9] المتقدمين فيه بقولهم: معرفة المعلوم على ما هو به، وذكره[10] القاضي في «العدة» وقال: لو اقتصرنا على معرفة المعلوم لكفى، لأن معرفته لا تكون إلا على ما هو به، وإلا لم تكن معرفة له، وإنما قلنا: معرفة المعلوم، ولم نقل: الشيء، لأن المعلوم

---

(١) في (آ): بفعلهما.
(٢) في (آ و ب وج و د): العلمية.
(٣) في (ب وج و د): لا يعلم.
(٤) في (ج و د): احترازاً.
(٥) في النسخ: «علمية» ولعل الصواب ما أثبت.
(٦) غير، ليست في (آ و ب وج و د).
(٧) قد، ساقطة من (ج و د).
(٨) في (د): نذكر.
(٩) في (ب وج و د): نهج.
(١٠) في (ج و د): وذكر.

أعم، لتناوله الموجود والمعدوم[1]، وهو معلوم أيضاً، أي: يتعلق به العلم، والشيء خاص بالموجود، فليس المعدوم شيئاً على رأينا.

وأُبطل هذا التعريف بأمرين:

أحدهما: أن المعرفة مرادفة للعلم، يقال: علمت الشيء وعرفته، بمعنى واحد، ولهذا قيل في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، أي: لا تعرفونهم، وتعريف الشيء بمرادفه لا يصح، إذ هو تعريف له بنفسه.

الأمر الثاني: أنه تعريف دوري، لأن لفظ المعلوم مشتق من العلم، فلا بد من معرفته، وحينئذ يحتاج في معرفة العِلم إلى معرفة العِلم، وهو دور.

وقال بعضهم: العلم ما أوجب لمن قام به كونه عالماً.

وهو دوري أيضاً، لأن العالم من قام به العلم، فيصير التقدير: العلم: ما أوجب لمن قام به أن يقوم به العلم.

وحكي عن المعتزلة أنهم قالوا: العلم: هو اعتقاد الشيء على ما هو به، و[2] زاد بعضهم: مع سكون النفس إلى معتقده.

وهو باطل، بأن علم الله سبحانه وتعالى لا يسمّى اعتقاداً، وباعتقاد العامة، فإنهم يعتقدون الشيء ويسكنون إليه، وقد يكون باطلاً في نفس الأمر وجهلاً، وبأن الشيء يخص الموجود عندنا، والمعدوم معلوم ولم يتناوله الحد، فيكون غير جامع.

وقال ابن عقيل في «الواضح»: العلم وجدان النفس الناطقة للأمور بحقائقها.

وفيه من الخلل، أن لفظ «وجدان» مشترك أو متردد، غير أن قرينة التعريف دلت[3] على أن المراد به الإدراك[4]، فيقرُب[5] الأمر.

وفيه أن علم الباريء سبحانه وتعالى يخرج منه، لأنه ليس نفساً ناطقة، فلو[6] قال: وجدان النفس للأمور بحقائقها، لأمكن دخول علم الله سبحانه وتعالى فيه[7]،

---

(١) في (ج و د): المعدوم والموجود.

(٢) في (ج و د): على ما هو فزاد.

(٣) ليست في (د).

(٤) في (ب): دلت على المراد به للإدراك.

(٥) في (آ): فيفوت.

(٦) في (ج و د): ولو قال.

(٧) لا يسلم ذلك، لأن علم الله سبحانه وتعالى لا يُسمى وجداناً،بل هو علم يليق بجلال الله وعظمته،ولا يعلم البشر كيفيته.

على ظاهر قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] اللهم إلا أن يكون ابنُ عقيل عرَّف بما ذكرناه العلم المحدث، وقد بَعُدَ عهدي بكلامه.

وقد اختار جماعةٌ من المتأخرين في حد العلم عبارات[(١)].

فمنهم ابنُ الصيقل من أصحابنا قال: العلمُ هو القضاءُ بأنَّ الأمر كذا، مع القضاء بأنه لا يمكن أن يكونَ إلا كذا قضاء لا يمكن زوالُه، والأمرُ في نفسه كذلك، وهذه عبارة كثير من المنطقيين.

فقوله: القضاءُ بأن الأمر كذا، جنس الحد، وقوله: مع القضاء بأنه[(٢)] لا يمكن أن يكون إلا كذا، فصل يخرج به الظن، لأنه قضاء بأن الحكم كذا، لكن مع إمكان[(٣)] ألّا يكون، وقوله: لا يمكن زوالُه، يفصلُه عن[(٤)] اعتقاد المقلد المصمم على اعتقاده، فإنه يمكن زوالُه بالتشكيك أو بتغير الاجتهاد، وقوله: و[(٥)]الأمر في نفسه كذلك، يفصلُه عن الجهل، لأنه قضاء، لكنه غير مطابق.

ومنهم سيفُ الدين الآمدي، قال: العلمُ، عبارة عن صفة يحصُل بها لنفس المتصف بها التَمييزُ بين حقائق الأمور الكلية تمييزاً[(٦)] لا يتطرَّق إليه احتمالُ مقابله.

ومنهم ابنُ الحاجب، اختصر ذلك، فقال: العلم صفةٌ تُوجِب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

فقوله[(٧)]: صفة، جنس للحد، يتناولُ جميع الصفات، كالحياة والقدرة والإرادة، وقوله: توجب تمييزاً، أخرج جميع ذلك إلا[(٨)] الصفة المذكورة[(٩)]، لكن بقي الحد متناولاً للظن والشك والوهم، لأن جميعَها صفات تُوجب تمييزاً، فبقوله: لا يحتمل النقيض، خرج ذلك، وبقي الحد مستقلاً بصفة العلم.

---

(١) في حد العلم: ليس في (آ)، وفي (ب و ج): عبارات في حد العلم.
(٢) في (ب): فإنه.
(٣) في (ج): مع إمكان أنه أن لا يكون، وفي (د): مع إمكان أنه لا يكون إلا كذا.
(٤) في (د): من.
(٥) في (ج و د): الأمر.
(٦) في (آ وج و د): تميزاً.
(٧) في (آ): قوله.
(٨) في (ج و د): من.
(٩) في (ب و هـ): المدركة.

والـذي فهم من كلام فخر الدين في أثناء تقسيمٍ ذَكَرَهُ: أن العلم هو الحكم الجازم المطابق لموجب.

فالحكم، هو إسنـاد الـذهن أمـراً إلى آخر بإيجاب أو سلب، كقولنا: العالَمُ مُحْدَثٌ أو ليس بقديم، والجازم: القاطع الذي لا تردد فيه، وبه يخرج الظن والشك والوهم، والمطابق[1]: الموافق لما في نفس الأمر، وهو معنى قول غيره: والأمر في نفسه كذلك، وبه يخرج الجهل المركب، وهو الحكم الجازم غيرِ المطابق، كقول [٢١] القائل: زيد في الدار، وليس فيها، وقوله: لموجب، أي: لمدرك، استند الحكم إليه من عقل أو حس أو ما تركَّب منهما، وهو احتراز عن اعتقاد المقلد المطابق، فإنه حكم جازم مطابق وليس بعلم، لأنه ليس لموجب[2].

هذا ما اتفق ذكره في هذا الباب، وفيه للناس غيرُ ذلك كثير[3].

وأما أقسام العلم[4]، فإنه ينقسم بحسب الزمان إلى قديم، وهو ما لا أول له، وهو علمُ الله سبحانه وتعالى، وهو علم واحد ليس بعرضٍ ولا ضروري، يتعلق بجميعِ المعلومات إجمالاً وتفصيلاً، وإلى مُحْدَثٍ، وهو ماله أول، وهو علمُ مَنْ سوى الله تعالى.

وهـو ينقسم إلى تصـور[5]، وهـو إدراك الحقـائق مجردة عن الأحكام، وقيل: حصول صورة الشيء في العقل.

وإلى تصديق، وهو نسبة حكمية بين الحقائق بالإيجاب أو[6] السلب، وقيل: إسناد أمر إلى آخر إيجاباً[7] أو سلباً، كقولنا: العلم حسن، أو[8] ليس بقبيح، والبيع صحيح، أو ليس بصحيح.

وكل واحد من التصور والتصديق، إما بدهي[9] غني عن الكسب، كتصورنا معنى

---

(١) في (هـ): المطابق.
(٢) في (ب و هـ): بموجب.
(٣) في (آ): وفيه الناس غير ذلك.
(٤) في (آ): وأما أقسامه.
(٥) في (م): التصور والتصديق، وفي (هـ): الصور.
(٦) في (آ): والسلب.
(٧) في (هـ): إثباتاً.
(٨) في (ب): وليس.
(٩) في النسخ: بديهي.

النار، وأنها حارة، ومعنى الواحد، وأنه نصف الاثنين، وإما كسبي، كتصورنا معنى المَلَك، وأنه من نورٍ، ومعنى الجني[1]، وأنه من نار

وأما مدارك العلم، وهي[2] الطرق التي يُدرك بها، فهي على تعددها، إما[3] حس أو عقل أو مركب منهما.

والحس: إما باطن، وهو الوجدان، كما يجده الحي في نفسه من الألم واللذة والجوع والعطش والقبض والبسط وغير ذلك من عوارض النفس، وإما ظاهر، وهو الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

والعقل: غريزة طَبَعية[4] يدرَك بها المعاني الكلية، وقيل: علوم ضرورية، وهي العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، وقيل: جوهر بسيط يدرك ذلك، وقد أطلتُ القول فيه لفظاً ومعنى في كتاب «إبطال التحسين والتقبيح» وهل محله الرأس أو القلب؟ فيه قولان للناس، وروايتان عن أحمد والشافعي[5]، والمختار أنه في الرأس، وهل يختلف بالقِلة والكثرة، والكمال[6] والنقص؟ فيه قولان للعلماء.

قال أصحابُنا: نعم، لأن كمال الشيء ونقصه يُعرف بكمال[7] آثاره وأفعاله ونقصها، ونحن نشاهد قطعاً تفاوت آثار العقول في الآراء والحكم والحيل ونحوها، وذلك يدل على تفاوت العقول نفسها، وأجمع العقلاء على صحة قول القائل: فلان أقلّ عقلاً[8] من فلان، أو أكمل عقلاً، وذلك يدل على ما ذكرناه.

وحَكَوْا عن المعتزلة والأشعرية خلاف ذلك، لأن العقل حجة عامة يرجع إليها الناسُ عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقولُ، لما كان كذلك، وكان[9] يلزم من ذلك السّفسَطةُ، إذ كان يتسع لبعضِ الناس إذا أُلزم أن الواحدَ نصفُ الاثنين، أو استحالة

(١) في (آ وب وج ود): الجن.
(٢) في (ج). وهو.
(٣) في (آ): فهي إما.
(٤) في (آ وب): طبيعية، وفي (د): غريزة وطبعية.
(٥) في (ج): وللشافعي.
(٦) في (هـ): والكلام.
(٧) في (ج): لأن كمال الشيء ونقصه وكمال آثاره الخ.
(٨) في (ب ود): عقل، وهو خطأ.
(٩) في (ج): فكان.

اجتماع الضدين، أن يقول: أنتم[1] تُدركون ذلك وأنا لا أُدركه، ولما رأينا الحجة تقوم مطلقاً[2] على عموم الناس، عند الانتهاء إلى هذه القضايا، علمنا[3] استواءَ الناس في العقول.

واعلم أن الحجة قوية من الطرفين، وهذا يقتضي أن النزاع ليس[4] موردهُ واحداً، ووجهُ الجمعِ بين القولين، أن العقل على ضربين: طبعي[5]، وهو[6] الذي لا يتفاوت في العقلاء، وكسبي تجريبي[7]، وهو[8] الذي يتفاوتون فيه.

وقد جاء عن علي رضي الله عنه، أن العقل الطبيعي يتناهى إلى سبع وعشرين سنة، والتجريبي[9] لا يتناهى إلا بالموت.

ثم العقـل، تارة يصـدق بالحكم من غير[10] واسـطة، بل بمجـرد تصور طرفي قضيته، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وهي البديهيات والضروريات، وتارة يحتاج في التصـديق إلى واسـطة النـظر[11]، كقـولنـا: العالم مُحْدَثٌ، فيتوقف حتى يأتيَ بالواسطةِ، فنقولُ[12]: العالم مؤلَّف، وكل مؤلَّف محدث، وهي النظريات، وينتهي[13] إلى الضروريات. ألا ترى أنه لم[14] يصدق بأن العالم مُحْدَثٌ، وصدق بأنه مؤلف، لأنـه ضروري له مشـاهـد، وصدق بأن المؤلَّف محدث، لأنه معلوم[15] أيضاً، إذ

---

(١) في (ج و د): إنكم.
(٢) في (هـ): منطلقاً.
(٣) في (ج و د): فعلمنا.
(٤) سقطت كلمة «ليس» من (آ) خطأ.
(٥) في (آ و ب): طبيعي.
(٦) في (ب و ج و د): فهو.
(٧) في جميع النسخ: تجربي.
(٨) في (ب و ج و د): فهو.
(٩) في جميع النسخ: والتجربي.
(١٠) في (ج و د): بغير.
(١١) في (ج): للنظر.
(١٢) في (ج): فيقول.
(١٣) في (آ و ج و د): وتنتهي.
(١٤) لم، ساقطة من (ج).
(١٥) في (ج و د): معلوم له أيضاً.

المحدث ماله أول، والمؤلفُ من ضرورته التأليف[1]، وقبل تأليفه لم يكن مؤلفاً، وذلك يُوجب أن المؤلف له أول، فيكون محدثاً.

والمركب من الحس والعقل، كالمتواترات المركبة من حس السمع والعلم بالعقل أن[2] عدد التواتر يمتنع عليه الكذبُ عادة، و[3] كالتجريبيات المركبة من التجربة، والعلم بالعقل أن الاتفاق لا يكون مطرداً ولا أكثرياً، وبقية الكلام على القضايا وأنواعها موضعه كُتُبُ المنطق.

وأما الظن، فهو رجحانُ أحدِ الاحتمالين في النفس من غير قطع، وإن شئت فقل: هو[4] الحكمُ الراجح غيرُ الجازم، وسنُدرجه في تقسيم حاصر له ولغيره إن شاء الله سبحانه وتعالى، وذلك كقول[5] القائل: تجب الزكاةُ في مال الصبي والمجنون، وتُقدَّم[6] بينةُ الخارج على بينة الداخل، أو بالعكس، ونحو ذلك من الأحكام الفقهية، بل وبعض الأصولية، كقولنا: الأمر للوجوب والفور ونحوه، فإن قائل ذلك لا يقطع به، بل يترجَّح[7] عنده.

وأما المعرفة، فقيل: هي العلم، لما سبق في أول تعريف العلم[8]، وقيل: بينهما فرق، وهو أن المعرفة تستدعي سابقة جهل، بخلاف العلم، ولهذا لا يستعمل لفظها بالنسبة إلى البارىء جل جلاله، فلا يُقال: عرف الله كذا، فهو عارف، بخلاف عَلِمَ فهو عالم[9]، وقيل في الفرق بينهما: غير ذلك.

تنبيه: حكم العقل بأمر على أمر، إما جازم أو غير جازم، والجازم إما غير مطابق، وهو الجهل المركبُ، أو مطابق، وهو إما لغير موجب، وهو التقليد، كاعتقاد[10] العوام،

---

(١) في (آ): والمؤلف من ضرورة المؤلف والتأليف. وفي (ب): والمؤلف من ضروريته المؤلف والتأليف. وفي (ب و هـ): والمؤلف من ضرورته والمؤلف والتأليف. وفي (د): والمؤلف من ضرورته، والمؤلف والتأليف. ولعل العبارة دخلها اضطراب من الناسخين، وأن صحتها ما أثبتناه.

(٢) في (ب): والعقل أو، وفي (هـ): إذ.

(٣) في (آ): كالتجريبيات.

(٤) في (د): الحكم: هو الحكم... الخ.

(٥) في (ج): قول.

(٦) في (ج): وتقديم.

(٧) في (هـ): يرجح عنه.

(٨) في (ب): للعلم.

(٩) فهو عالم، ليست في (آ و ب وج).

(١٠) في (ب وج و د): كاعتقادات.

أو لموجب، وهو إما عقلٌ وحدَه أو حس أو مركب منهما، فالعقلي[1] إن استغنى عن الكسب، فهو البديهي، وإلا فهو النظري.

والحسي[2] وحده: هو المحسوسات الخمس، والوجدانيات[3] منها كما سبق، أو ملحقة بها لاشتباههما، إذ يقال في كل واحد منهما: أحسستُ بكذا، وأنا أُحِسُّ بكذا.

والمركب من الحس والعقل: هو القضايا المتواترات و[4]التجريبيات والحدسيات.

وأما[5] الحكم غير الجازم، فإن استوى طرفاه، أي: تردد بين الاحتمالين على السواء فهو شك[6]، و[7] إلا، فالراجح ظن، والمرجوح وهم.

وقد وقع[8] في هذا التقسيم ذكر الجهل المركب، وقد سبق أنه الحكم الجازم غير المطابق، والجهل البسيط هو عدم معرفة الحكم.

فإذا قيل للفقيه أو غيره مثلاً: هل تجوز الصلاةُ بالتيمم عند عدم[9] الماء؟ فقال: لا أعلم، كان ذلك جهلاً بسيطاً. ولو قال: لا يجوز، كان جهلاً مركباً، لأنه تركب[10] من عدم الفتيا بالحكم الصحيح، ومن الفتيا بالحكم الباطل، والله أعلم.

---

(١) في (آ): فالعامي.
(٢) في (آ و ب و ج): فالحس.
(٣) في (ج): الواجدانيات.
(٤) في (آ): أو التجريبيات.
(٥) في (ج و د): أما الحكم.
(٦) في (هـ): الشك.
(٧) الواو، ساقطة من (ج).
(٨) في (آ): وقد مر، وصححت في الهامش إلى: وقع.
(٩) عدم، ساقطة من (ج).
(١٠) في (ب و هـ): لأنه مركب.

الفصـــــل الثـــاني
في التكليـــــف

وَهُوَ لغةً: إلزامُ ما فيهِ كُلفةٌ، أي مَشَقَّةٌ.

وشرعاً: قيل: الخطابُ بأمرٍ أو نَهْيٍ، وهُو صحيحٌ. إلاَّ أن نَقولَ: الإباحةُ تَكليفٌ على رَأيٍ مرجوحٍ، فَتَرِد عليهِ طرداً وعَكْساً. فَهُوَ إذَنْ إلزامُ مُقْتَضى خِطابِ الشرعِ. ولهُ شروطٌ، يَتَعَلَّقُ بعضُها بالمكلَّف، وبعضُها بالمكلفِ بهِ.

** ** **

تعريف التكليف

قوله في المختصر: «الفصل الثاني في التكليف[1]. وهو لغة»، أي: في اللغة[2] «إلزام ما فيه كلفة أي: مشقة».

قلت: إلزام الشيء والإلزام به: هو[3] تصييره لازماً لغيره، لا ينفك عنه مطلقاً أو وقتاً ما.

قال الجوهري: والكُلفة ما يتكلَّفه[4] من نائبة أو حق، وكلَّفَهُ[5] تكليفاً: إذا أمره بما يَشُقُّ. قلت: هذا تعريف[6] لغوي بناء على ما اشتهر من حقيقة الكلفة، وتعريفها الصناعي[7] قد فهم من قوله: كلَّفه، أي: أمره بما يشق، فهي[8] إذاً كما قلناه: إلزام ما يشق. والشِّق والمشقة واحد، وهو لحوق ما يستصعب بالنفس، قال الله سبحانه

(١) التكليف، مكررة في (ج).
(٢) أي في اللغة، ساقطة من (ج).
(٣) في (ج): وهو.
(٤) في (هـ): قال الجوهري حقيقته ما يكلفه... الخ.
(٥) في (هـ): وكلفته.
(٦) في (ج و د): هذا التعريف، وفي (هـ): هذا العريف لغوا.
(٧) في (هـ): الصناع.
(٨) في (ج): فهو، وفي (هـ): فهو أدنى.

وتعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾ [النحل: ٧].

وأنشد الشيخ أبو محمد مستشهداً على التكليف قول الخنساء في أخيها صخر ابن عمرو بن الشريد[١]:

يُكلِّفُـهُ القَوْمُ مـا نَابَهُمْ[٢] وإنْ كَانَ أَصْغَرَهُـمْ مَوْلـدا[٣]

أي: يلزمونه[٤] ذلك بحكم رئاسته عليهم.

قوله: «وشرعاً» أي: والتكليف شرعاً، أي: في الشرعِ، «قيل: الخطاب بأمر أو نهي».

هذا هو الذي ذكره الشيخ أبو محمد، وإنما قلتُ فيه: قيل، لما ذكرته بعدُ من التفصيل، فإنه على أحد التقديرين[٥] يكون منقوضاً[٦].

قوله: «وهو» أي تعريف التكليف بما ذكر «صحيح، إلا أن نقول: الإباحة تكليف على رأي مرجوح، فترد عليه» يعني: ترد الإباحةُ على تعريف التكليف المذكور «طرداً وعكساً» أي: من جهة الطرد والعكس.

قلت: قد اختلف الأصوليون في الإباحة، هل هي تكليف أم لا؟ على ما يأتي[٧] بيانُه إن شاء الله تعالى. فإن قلنا: ليست تكليفاً، صح تعريفُ التكليف بما ذكر، فيكون كل تكليف خطاباً بأمر أو نهي، وكل خطاب بأمر أو نهي تكليفاً.

وإن قلنا: الإباحة تكليف، انتقض التعريف المذكور بها[٨] من جهة الطرد، وهو وجـود الحـد[٩] بدون المحـدود، لأنه ليس كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي، وُجِدَ التكليفُ، لأن الإباحة مثلُ قوله: ﴿وَكُلُوا[١٠] وَاشْرَبُوا﴾ [الأعراف: ٣١] ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾ [الأحزاب: ٥٣] ﴿وَإِذَا[١١] حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ونحوه من [٢٢]

---

(١) في (ج): السديد، وهو تحريف.
(٢) في (ب): ما نالهم.
(٣) في (هـ): مورداً.
(٤) في (هـ): يلزموه.
(٥) في (هـ): النقيضين.
(٦) في (ب وج و د): مقتضياً.
(٧) في (د): سيأتي.
(٨) بها، ساقطة من (آ).
(٩) في (ب وج و د): وهو موجود المحدود بوجود الحد، وفي (هـ): وجود الحد بوجود الحد.
(١٠) في (ج و د): كلوا بإسقاط الواو، وهو خطأ.
(١١) في (ج و د): فإذا، وهو خطأ.

المباحات، خطابٌ بأمر، وليس تكليفاً.

وكذلك من جهة العكس، وهو انتفاء المحدود عند انتفاء الحد لأنه ليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو نهي، انتفى التكليفُ، لأن الخطاب بأمر أو نهي قد ينتفي، ويكون التكليف موجوداً في المباحات، إذ حقيقة الإباحة، التخييرُ بين الفعل وتركه، نحو إن شئت فافعل، وإن شئتَ لا تفعل. وحقيقة التخيير، غيرُ حقيقة الأمر والنهي.

فإذا قلنا: الإباحة تكليف، فقد صح وجودُ التكليف مع انتفاء الأمر والنهي.

تنبيه[1]: اطراد الحد، كونه[2] جامعاً لأجزاء المحدود، وانعكاسه، كونه[2] مانعاً. فمعنى كونه مطرداً منعكساً، هو معنى كونه جامعاً مانعاً.

فإذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق، هو مطرد، لأنه حيث وجد الحيوان الناطق، وجد الإنسان، ومنعكس، لأنه حيث انتفى الحيوان الناطق، انتفى الإنسان، وكذلك نقول[3]: هو جامع، لأنه جمع أجزاء نوع[4] الإنسان، فلم يخرج عنه شيءٌ منه، وهو مانع، لأنه منع شيئاً من أجزاء نوع[5] الإنسان أن يخرج عنه.

والاطراد، مشتق من الطرد، قال الجوهري: طردتُ الإبل طَرْداً وَطَرَداً، أي: ضممتها من نواحيها[6]، وقال في موضع آخر: اطَّرد الأمرُ، أي[7]: استقام، واطَّرد الشيء: تبع بعضُه بعضاً، فهذه المعاني كُلُّها موجودة في اطراد الحد، لأنه يَضُمُّ أجزاءَ المحدود ويجمعها، ويتبع المحدود، بحيث يوجد حيث وجد، ويستقيم بذلك ويستمر عليه.

وأما الانعكاس: فهو انفعال من العكس.

قال الجوهري: هو ردُّكَ[8] آخر الشيء إلى أوله، والعكس في الاصطلاح، أعمُّ من هذا. ولا شك أن قولنا: إذا وجد وجد.

قلتُ: وإذا انتفى انتفى، فيه معنى العكس، لأن الوجود والعدم، والإثبات

(١) في (ب): كلمة قوله بدل كلمة تنبيه.
(٢) في (ب و ج و د): هو كونه.
(٣) في (آ): تقول.
(٤) في (آ): أجزاء أنواع الإنسان.
(٥) في (آ و د و هـ): أجزاء الإنسان.
(٦) نواحيها، مكررة في (ج).
(٧) أي، ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٨) في (ج و د): رد.

والنفي متقابلان تقابل الأول والآخر، أو[1] نحو ذلك.

قوله: «فهو[2] إذاً» [3]أي: فالتكليف إذاً[3] «إلزام[4] مقتضى خطاب الشرع»، أي حيث قلنا: الإباحةُ تكليف، ووردت[5] نقضاً على حد التكليف بأمر أو نهي.

فحدُّه الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة، هو قولنا: إلزام مقتضى خطاب الشرع، لأنه يتناول الإباحة، وهي[6] قوله: إن شئت افْعَلْ وإن شئت لا تَفْعَلْ، لأنها خطاب الشرع، كما أن الأمر والنهي خطاب الشرع.

فالتكليف: إلزام مقتضى هٰذا الخطاب، وهو الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب الحاصلين عن الأمر، والحظر والكراهة الحاصلين عن النهي، والإباحة الحاصلة عن التخيير، كما سيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: مقتضى الإباحة لا يلزم، قلنا: يأتي جواب هذا إن شاء الله تعالى.

قوله: «وله شروط» أي: للتكليف شروط «يتعلق[7] بعضها بالمكلَّف» وهو العاقل المخاطب، «وبعضها بالمكلَّف به» وهو الفعل المستدعى بالخطاب.

---

(١) في (ج و د): ونحو.
(٢) في (هـ): فهذا.
(٣-٣) ما بين القوسين، ساقط من (ج و د).
(٤) كلمة «إلزام» سقطت من (آ).
(٥) في (هـ): وردت.
(٦) في (آ و ب و ج و د): وهو.
(٧) في (ج): تتعلق.

أمَّا الأَوَّل، ففيهِ مسائلُ:

الأُولى: مِنْ شُروطِ المكلفِ: العقل، وفهمُ الخطابِ. فلا تكليفَ على صبيٍّ ولا مجنونٍ، لعَدَمِ المصحح للامتثالِ منهما، وهو قصدُ الطاعةِ. ووجوبُ الزكاةِ والغراماتِ في مالَيْهما، غيرُ واردٍ، إذ هُوَ من قَبيلِ ربطِ الأَحكامِ بالأَسبابِ، كوُجوبِ الضمانِ ببعضِ أفعالِ البهائمِ.

******

شروط المكلف

قوله: «أما الأول» يعني المتعلق من الشروط بالمكلَّف «ففيه مسائل»:

«الأولى: من شروط المكلف العقلُ وفهمُ الخطاب»، أي: يكون عاقلاً يفهم الخطاب، ولا بد منهما جميعاً، إذ لا يلزم من العقل فهمُ الخطاب، لجواز أن يكون عاقلاً لا يفهم الخطاب[1]، كالصبي والناسي والسكران والمغمى عليه، فإنهم[2] في حكم العقلاء مطلقاً، أو من بعض الوجوه، وهما لا يفهمان[3].

قوله: «فلا[4] تكليف على صبي ولا مجنون» هذا تفريع[5] على ما قبله، أي: إذا كان العقل والفهم من شروط المكلَّف[6]، فلا تكليف على صبي، لأنه لا يفهم، ولا مجنون، لأنه لا يَعْقِلُ، وهو معنى قوله: «لعدم المصحح للامتثال منهما، وهو قصد الطاعة». أي: إن مقتضى التكليف: الامتثال[7]، وهو قصد[8] الطاعة بفعل المأمور وترك المنهي تحقيقاً لامتحان المكلف، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ[9] أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

وشرط كون الامتثال طاعة، قصدها لله[10] سبحانه وتعالى، رغبة ورهبة فيما[11] عنده من الوعد والوعيد، فهذا القصد، هو المصحح لكون الامتثال طاعة، وهو

---

(١) الخطاب، ليست في (آ و ب و ج و د).

(٢) في (آ و ب و ج و د): فإنهما.

(٣) هكذا في النسخ بالتثنية، والصواب: وهم لا يفهمون.

(٤) في (ج و د): ولا.

(٥) في (د): التفريع.

(٦) في (آ): التكليف.

(٧) في (ب و ج و د): للامتثال.

(٨) قصد، غير موجودة في (آ و ب و هـ).

(٩) في (هـ): ليبلونكم، وهو تحريف.

(١٠) في (ب): لطاعة قصدها لله، وفي (ج و هـ): لطاعة قصدها الله.

(١١) في (ب و ج و د): مما.

مفقـود[1] في الصبي والمجنـون، لأنهما لا يفهمان[2]، ومن لا يفهم الخطاب، لا يتصور منه قصد مقتضاه.

قوله[3]: «ووجوب الزكاة والغرامات في مالهما، غير وارد، إذ هو من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، كوجوب الضمان ببعض أفعال البهائم».

هذا جواب سؤال مقدر، تقديره: أن الصبي والمجنون، إذا كانا غير مكلفين فلم أوجبتم الـزكـاة، وغـرامـة ما أتلفاه في مالهما؟ والزكاة والغرامات إنما ثبتا بخطاب الشرع، وقد[4] ثبتا في حق الصبي والمجنون، فوجب أن يكونا مخاطبين.

وتقـرير الجـواب المذكور عن هذا السؤال: أن وجوب الزكاة والغرامات في[5] مالهما ليس من باب التكليف الخطابي لهما، إنما هو من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، كما أن البهيمة إذا أتلفت زرعاً بالليل أو بالنهار بتفريط صاحبها، أو غير ذلك من صور الضمان بأفعال البهائم، ضمن صاحبُها، مع أن البهيمة ليست مخاطبة، ولا مكلفة بالإجماع.

ومعنى ربط الحكم بالسبب: أن الشـرع وضـع أسبـاباً تقتضي أحكاماً تترتب عليهـا، تحقيقـاً للعدل في خلقه، ولمراعاة مصالحهم[6] تفضلاً منه، لا يعتبر فيها تكليف ولا علم، حتى كأن الشرع قال: إذا وقع الشيء الفلاني في الوجود، فاعلموا أني حكمت بكذا، كالموت مثلاً، إذ هو سبب انتقال مال الميت إلى وارثه، سواء كان عاقلاً أو غير عاقل، عالماً أو غير عالم، مختاراً أو غير مختار، فينتقل الملك إليه قهراً حتى لو كان فيه ذا[7] رحم محرم[8] له عتق عليه، ولو باع مال مورثه[9] يعتقد حياته، فبان أنه كان عند البيع ميتاً، صح البيعُ في أحد الوجهين، وكذلك حَوَلان الحول على

---

(١) في (د): مقصود.

(٢) في (ج و د): يفقهان.

(٣) كلمة «قوله»: ساقطة من (ب).

(٤) قد: ليست في (هـ).

(٥) في (ج و د): من.

(٦) في (ج): مصحالهم، وهو تحريف، وفي (هـ): لمصالحهم.

(٧) هكذا في النسخ، وحق ذا الرفع لا النصب، لأنها اسم كان.

(٨) محرم، ساقطة من (آ).

(٩) في (ج و د و هـ): مال موروثه، وفي (آ و ب): باع موروثه، ولعل الصواب ما أثبتناه.

اللُّقَطة إذا عُرِّفت سبب لملك الملتقط لها قهراً، وتنصف[1] المهر بعد قبض الزوجة له، سبب لملك الزوج لنصفه قهراً، كالإرث، إذ[2] لو كان الصداق باقياً[3] نصفته على خلاف في هاتين الصورتين.

وشراء المضارب زوجة رب المال، أو ذا رحم محرم[4] منه، سبب لفسخ النكاح والعتق، وإن لم يعلم.

وإحبالُ[5] الأمة سبب لصيرورتها أم ولد، وإن كان الواطىء مجنوناً.

وإعسارُ الزوج بالنفقة، سبب لفسخ النكاح، حيث يقال به، وذلك كثير[6] جداً. وهو من[7] باب خطاب الوضع، الآتي ذكره قريباً[8] إن شاء الله تعالى.

وكذلك[9] مالُ الصبي والمجنون، وضعه الشرع سبباً لتعلق الزكاة به[10]، والمخاطبُ بالإخراج[11] الولي. وكذلك[12] إتلافاتهما[13] سبب[14] لتعلق الضمان بمالهما، وإتلاف البهيمة لما أتلفته سبب لضمان مالكها، وهو المخاطب.

تنبيه: مأخذ الخلاف بيننا وبين أبي حنيفة في وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، هو تردُّدُ الزكاة بين كونها عبادة، فلا تجب عليهما، لعدم تكليفهما، كالصلاة، أو مؤنة مالية، فتجب في مالهما، كنفقة الأقارب والزوجات.

ولا شك أن فيها[15] الشائبتين، أما شائبة العبادة، فبدليل أن النية تجب فيها[16]،

---

(١) في (ب و ج): وبنصف.
(٢) في (ب و ج و د): إذا كان الصداق.
(٣) لو كانت العبارة : إذ لو كان الصداق باقياً على ملك الزوجة لما نصفته، لكان أولى.
(٤) في (ج): محرمة.
(٥) في (د): وإحباله.
(٦) في (ج): كثيراً.
(٧) من، ليست في (هـ).
(٨) قريباً، ساقطة من (ج و د).
(٩) في (د): ولذلك.
(١٠) به، ساقطة من (ج و د).
(١١) في (هـ): بإخراج.
(١٢) في (هـ): فكذلك.
(١٣) في (ج و د): إتلافاتها.
(١٤) في (ب و ج و د): سبباً.
(١٥) في (ج و د): فيهما.
(١٦) في (آ و هـ): فيهما.

حتى لو أُخرجت بغير نية من[1] المالك أو نائبه[2]، لم تقع [3] الموقع، وإذا أخذها الإمام قهراً[4] من الممتنع منها، أجزأت ظاهراً لا باطناً، بمعنى أنه لا يرجع بها ثانياً، لا بمعنى براءة عهدته[5] مع[6] الله تعالى.

وأما شائبة النفقة المالية، فمن جهة أن الله سبحانه وتعالى جعل مصرفها للفقراء[7] والمساكين[8] وغيرهما من الأصناف، فكأنه أوجب على الأغنياء نفقة الفقراء بقرابة الإسلام، فلله سبحانه وتعالى في الزكاة[9] حكمتان ظاهرتان:

إحداهما[10]: في مصدرها، وهم الأغنياء، بالابتلاء ببذل المال المحبوب في طاعة علام الغيوب.

والثانية: في موردها، وهم الفقراء، بإقامة أَوَدِهم من جهة الأغنياء، ولهذا يقال: الفقراء عيالُ الأغنياء.

وقال بعضُ الفضلاء: لما خلق الله سبحانه وتعالى خلقه على ضربين: غني وفقير، فرض للفقراء كفايتهم في مال[11] الأغنياء، لكن الأغنياء ضيَّقوا على الفقراء، إما بمنع ما يجب، أو بأخذ ما لا يستحق.

وإذا ثبت تردد الزكاة بين العبادة والنفقة، فأبو[12] حنيفة غلب معنى العبادة، وغيره غلب معنى النفقة، وهو الأظهر[13]، لأنا نقول: بتقدير أن يكون الغالب في نظر

---

(١) من، ليست في (هـ).
(٢) في (ج و د): أو من نائبه.
(٣) في (د): يقع.
(٤) في (هـ): فهذا، وهو تحريف.
(٥) في (ج): عدته.
(٦) في (آ و هـ): من.
(٧) في (هـ): الفقراء.
(٨) في (ج و د) الفقراء أو المساكين.
(٩) في (آ و ج): فلله سبحانه وتعالى حكمتان ظاهرتان.
(١٠) في (ج): أحدهما.
(١١) في (ب و ج و د): من مال.
(١٢) في (هـ): وأبو.
(١٣) في (ج و د): أظهر.

الشارع[1] فيها العبادة، يتضرر[2] الصبي بإيجابها في ماله، [3]إذ يُوجَبُ في ماله[3] ما لا يلزمه.

وبتقدير أن يكون الغالبُ فيها النفقة، يتضرر[4] الفقراءُ بمنعهم ما يستحقونه، وإذا تعارض[5] الضرر، فمراعاةُ جانب الفقراء أولى، لأن ما يأخذونه جزء يسير من المال، والباقي أكثر، وقد راعى العلماء جانبَهم في مسائل كثيرة من باب الزكاة، كضم أنواع الجنس من المال في تكميل النصاب، وفي الإخراج بالوزن أو بالقيمة[6]، وفي تقويم العروض بما هو أحظّ لهم ونحو ذلك. [٢٣]

وأما وجوبُ الضمان بإتلافهما، وإتلاف كل مخطىء، وإتلاف البهيمة للأموال، فأصله أن الشرع ورد بالتكليف والعدل، وبابهما مختلف، كما قررته في «القواعد الصغرى».

ومن العدل، ألا تذهب حقوق الناس المالية هدراً بوجه من الوجوه، لما علم من وضع أمرهم على الفقر، والحاجة إلى قوام المعاش، فلذلك[7] كانت هذه الأفعال سبباً لاستدراك الضرر المالي، وإن صدرت عن غير مكلَّف، تحقيقاً للعدل.

فإن قيل: القاعدة الشرعية، أن العقوبات لا تُناسب إلا من قصد انتهاك المحارم، والمخطىء وغيرُ المكلف لم ينتهك حرمة حتى يُعاقب عليها بالغرامة، فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا ليس من باب العقوبة[8]، لأن العقوبة زاجر، والضمان جابر، ولهذا لم تتداخل[9]، بخلاف بعض الزواجر، كالحدود، فإنها تتداخل، فعلى هذا وجوب القصاص في العمد، زاجر ترتب على خطاب تكليفي، ووجوب الدية في

---

(١) في (ب وج و هـ): الشرع.
(٢) في (د): بتضرر.
(٣ - ٣) ليس في (د)، وفي (ب و هـ): إذ يوجب فيه ما لا يلزمه.
(٤) في (د): بتضرر.
(٥) في (هـ): تعرض.
(٦) في (ج و د): أو القيمة.
(٧) في (هـ): فلهذا.
(٨) في (هـ): العقوبات.
(٩) في (د): يتداخل.

الخطأ، جابر ترتب على خطاب وضعي سببي، وكذلك الحد على الزنى بالمكرهة[١]، زاجر، ووجوب المهر لها وللموطوءة بشبهة، جابر، ولذلك نظائر كثيرة.

الثاني: لو سلمنا أن الضمان عقوبة، وأن عدم[٢] انتهاك الحرمة يقتضي[٣] دفعها[٤]، غير أن هذا يُعارضه ما يترتب على عدم الضمان من تضرر الإنسان، لفوات عين ماله، فرجح الشارع[٥] هذا المعارض، وترك له القاعدة الشرعية في باب العقوبات، وجعله عدلاً عاماً بين الخلق، فإن الإنسان تارةً يكون متلِفاً، فيضمن[٦]، وتارةً يكون متلَفاً له، فيأخذ، وتارة تتلف دابتُه مالَ غيره فيضمن له، وتارةً تتلف دابة غيره مالَه فيضمنه، فكان هذا أولى من تضييع حقوقِ الناس، لمراعاة قاعدة مناسبة لا يضر انخرامها لتحصيل مصلحة راجحة.

---

(١) في (ج و د): المكره.

(٢) وأن عدم، ليست في (د).

(٣) في (د): تقتضي.

(٤) هكذا في المخطوطات، ولعلها: رفعها.

(٥) في (هـ): الشرع.

(٦) ليست في (هـ).

وفي تكليفِ المميز، قولانِ: الإثباتُ، لفهمهِ الخطابَ. والأظهرُ النفيُ، إذ أولُ وقتٍ يَفْهَمُ فيهِ الخطابَ، غيرُ موقوفٍ على حقيقتهِ، فَنُصِبَ لَهُ عَلَمٌ ظاهرٌ يُكلَّفُ عندَه، وهُو البلوغُ.

ولعلَّ الخلافَ في وجوبِ الصلاةِ والصومِ عليه، وصِحَّةِ وَصيَّتِهِ وعتقهِ وتدبيرهِ وطلاقهِ وظِهارهِ وإيلائهِ ونحوِها، مبنيٌّ على هٰذا الأصلِ.

* * * * * *

قوله: «وفي تكليف المميز، قولان» عن[١] أحمد: تكليف المميز

«الإثبات» أي: أحد القولين، إثبات تكليفه، لأنه يفهم الخطاب، ولذلك سمي مميزاً، لأنه يُميز الأقوال والأفعال بعضها من بعض، خيراً وشراً، وجيداً ورديئاً.

والتَمييز: التخليص والتفصيل، ولهـذا قال ابن جني في «اللمـع»: التَمييز: تخليصُ الأجناس بعضِها من بعض، ويقال: ميزتُ هٰذا من هٰذا، أي: أفرزته[٢] عنه، وفصلتُه منه، فإذا فهم المميز الخطاب، كان مكلفاً، كالبالغ.

«والأظهر» يعني من القولين، «النفي» يعني: نفي تكليف المميز، «إذ أول وقت يفهم فيه الخطاب، غيرُ موقوف على حقيقته، فنُصب له عَلَم ظاهر يكلف عنده، وهو البلوغ».

قلتُ[٣]: هذا توجيهٌ ظاهر، وأزيدُه كشفاً بأن نقول: العقل[٤] قوة غريزية، يدرَك بهـا الكليات وغيرها[٥]، وهو يُوجد بوجود الإنسان، ثم يتزايد بتزايد البدن[٦] تزايداً تدريجياً[٧] خفياً عن الحس، كتـزايد الأجسـام النباتية والحيوانية في النّماء، وضوء الصبح، وظل الشمس، ونحوها من المتزايدات الخفية، فلا يمكن الوقوفُ على أول

---

(١) في (ج و د): عند.
(٢) في (آ و ب وج و د): أفردته.
(٣) قلت، ليست في (د).
(٤) في (ب): للعقل.
(٥) في (آ و هـ): ويميزها.
(٦) في (هـ): البن، وهو تحريف.
(٧) في (هـ): تدريجاً.

وقت يفهم فيه[1] الخطاب، فجعل الشرعُ بلوغه علماً ظاهراً على أهليته للتكليف، وضابطاً له.

وعلاماتُ البلوغ: الاحتلام، أو الإنبات، أو استكمالُ خمس عشرة[2] سنة، كما ذكر في الفقه، [3]يعني من أحكامه المختلف فيها[3].

قوله: «ولعل الخلاف في وجوب الصلاة والصوم عليه[4]، وصحة وصيته وعتقه، وتـدبيره وطلاقه، وظهاره وإيلائه، ونحوها» [5]يعني: من أحكامه[6] المختلف فيها[5] «مبني[7] على هذا الأصل»، أي: على أنه مكلف، أو لا[8].

وكل هذه الأحكام، مختلف فيها بين أهل العلم في حق الصبي على تفاصيل ذكرت في الفقه، فإن ثبت بالاستقراء[9] أو غيره، أن الخلاف فيها[10] مبني على الأصل المذكور، فقد تبعت الفروع[11] أصلها ولا كلام، وإن ثبت في حقه شيء منها، مع القـول بأنـه غير مكلف، كان ذلك من باب[12] ربط الحكم بالسبب، كما سبق في الزكاة[13] والغرامة في ماله.

---

(١) فيه، ساقطة من (ج و د).

(٢) في (ب و ج و د): خمسة عشر، وفي (هـ): خمس عشر.

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين، ساقط من (ب)، ومثبت في هامش (ج).

(٤) ليست في (آ و ب و ج و د)

(٥ ـ ٥) ما بين القوسين، ساقط من (ج و د).

(٦) في (هـ): الأحكام.

(٧) في (ب): ينبني.

(٨) في (آ): أم لا.

(٩) في (ج): بالاستقرار، وهو تحريف.

(١٠) في (د): فيهما.

(١١) في (ب): الحروف.

(١٢) ليست في (د).

(١٣) الزكاة، ساقطة من (ج و د).

الثانيةُ: لا تكليفَ على النائمِ والنَّاسي والسَّكرانِ الذي لا يَعْقِلُ، لعَدَمِ الفهمِ. وما ثَبَتَ من أحكامِهم، كغرامةٍ، ونفوذِ طلاقٍ، فَسَبَبِيٌّ، كمَا سَبَقَ. فَأَمَّا ﴿لا تَقْرَبوا الصَّلاةَ وأَنْتُم سُكَارَى﴾ فَيَجِبُ تَأْوِيلُهُ، إمَّا على مَعْنى: لا تَسْكَرُوا ثُمَّ تَقْرَبوا الصَّلاةَ، أو على مَنْ وُجِدَ منهُ مَبادي النَّشاطِ والطربِ ولم يَزُلْ عقلُهُ، جمعاً بين الأدِلَّةِ.

* * * * * *

تكليف النائم والناسي والسكران

قوله: «الثانية»، أي: المسألة الثانية من مسائل شروط المكلف[١]، «لا تكليف على النائم والناسي والسكران الذي لا يعقِلُ، لعدم الفهم» يعني: لعدم فهمهم للخطاب[٢]، كالصبي والمجنون بجامع عدم الفهم، وإن افترقوا في بعض الأحكام، مثل أن الصبي والمجنون، لا يستدركان ما تركا من العبادات[٣]، بخلاف الثلاثة الأولِ، فإنهم يقضُون ما فاتهم منها، لسبق الوجوب عليهم.

تنبيه: عدمُ الفهم في هؤلاء الجماعة مختلِف، فالصبي والمجنون، لا يُدركان معنى كلام الشرع، أما الصبي فبالأصالة، لأن عقله الذي يفهم ذلك به لم يكمل بحيث يقوى على الإدراك، وأما المجنون، فبعارض قوي قهري[٤]، وهو الجنون، وكذلك السكران، عدم فهمه لعارض، لكنه اختياري، فلذلك اختلف فيه اختلافاً كثيراً، هل هو كالصاحي أو كالمجنون؟ والنائم، عدم[٥] فهمه لعارض طبيعي، وهو النوم، أما[٦] الناسي، فيخالف هؤلاء كلهم في السبب والمسبب، أما السبب، فلأن سبب عدم فهمه عارض ضروري خفيف أخف من جميع الأسباب، لأنه يُذكَّر[٧] بكلمة، فيَذْكر[٨]، بخلاف النائم والسكران. وأما في المسبب ـ وهو عدم الفهم ـ

(١) في (ب و هـ): التكليف.
(٢) في (آ و د): الذي لا يعقل، لعدم فهم الخطاب.
(٣) في (د): العبادة.
(٤) كلمة «قهري»، ساقطة من (ب و هـ)، وفي (ج): قوي قهري لعله قوي، وفي (د): قهري لعلة قوية.
(٥) في (ج): وعدم.
(٦) في (ج و د): وأما.
(٧) في (هـ): يدركه.
(٨) في (هـ): فيدرك.

فلأن المراد به في غيره عدمُ الإدراك، بحيث لو خُوطِبَ أحدهم بخطاب الشرع لم يفهم، والمراد به في الناسي، انقطاعُ اتصال ذِكْرِه للتكليف فقط، بحيث لو سها عن الصلاة، فقيل له[1]: صَلِّ، أو أقِم الصلاةَ ونحوه، سَمِعَ وفَهِمَ[2] وتذكَّر، وهذا هو القدر المشترك بين المسقطات للتكليف، وهو الكافي منها، وذلك لأن شرط توجيه التكليف[3]، ذكرُ الإنسان كونه مكلفاً.

وشـرطُ[4] الشيء، يجب دوامُه واتصالُه، كاستصحاب حكم النية في الوضوء ونحوه، فمتى انقطع اتصالُه في وقت من الأوقات، زال التكليفُ لزوال شرطه، كما لو انقطعت نِيَّةُ الوضوء أو الصلاة أو الصوم في أثنائها، أو زال قبض المرتهن للرهن[5] في وقتٍ ما، زال لزومه الذي القبض شرط له. فهذا هو التحقيق في هذا المقام.

أمـا قول مَنْ قال: هٰؤلاء لا يكلفـون، لأنهم لا يفهمون، فهو ملاحظة[6] لأمرٍ تقـديري، وهو أن خطاب الشارع في تقدير التجدد[7] عند بلوغ كل مكلف، وعند تكليفه بكل حكم شرعي، لأن أسبابَ الأحكام المتكررة[8] هي قائمة مقام الخطاب بمسبباتها، على ما أشرنا إليه في خطاب الوضع، وسنقرره هناك إن شاء الله تعالى.

فالمكلف كُلّ يوم، هو[9] مخاطب في التقدير بخمس صلوات. عند كل صلاة منهـا بخطاب مقدر متجدد، والأمورُ التقديرية كثيرة في الشريعة، فبالنظر إلى هذا التقـدير، قالـوا: إن هؤلاء لا يفهمون الخطابَ، أي: لو أن هٰذا الخطاب المقدر خوطبوا به الآن تحقيقاً، لم يفهموه، إلا الناسي بواسطة التذكر، كما بيناه.

قولـه: «ومـا ثبت من أحكـامهم» يعني: أحكـام النائم والناسي[10] والسكران، «كغرامة، ونفوذ طلاق، فسببي».

---

(١) في (آ): فقيل: صل.

(٢) في (هـ): فهم وسمع... الخ.

(٣) في (د): لأن الشرط الذي يوجب التكليف.

(٤) في (هـ): وذكر.

(٥) في (آ و ب): قبض الراهن الرهن، وفي (ج و د): قبض الرهن.

(٦) في (هـ): ملاحظ.

(٧) في النسخ: التحدد، ولعل ما أثبت هو الأولى.

(٨) في (ج و د): المذكورة.

(٩) هو، ساقطة من (ج و د).

(١٠) في (ج): الناس والنائم.

هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: لو لم يكن[1] هؤلاء مكلفين، لما ثبتت أحكامهم، كالغرامات عن الجنايات، كالنائم ينقلب على مال فيتلفه، أو إنسان فيقتله، ونفوذ[2] الطلاق، ونحوه من الأحكام الثابتة في حقهم.

وجوابه: أن ذلك ليس من باب التكليف، بل من باب ربط الحكم بالسبب، «كما سبق» في الصبي والمجنون، وقد قررنا ذلك[3].

تنبيه: الغرامة لازمة[4] لهؤلاء الثلاثة فيما جنوه على الأموال، وفيما[5] يوجبها، كقتل الخطأ، تحقيقاً للعدل كما سبق.

أما الطلاق، فلا يقع من النائم، لأن شرطه قصد الإيقاع، ولا قصد للنائم، بل كلامه في منامه، ككلام المبرسم في برسامه.

أما الناسي والسكران، ففي طلاقهما اختلاف[6] بين العلماء، وعن أحمد في الناسي قولان، وفي السكران أقوال، ثالثها الوقف، والمشهور بين الأصحاب فيهما، الوقوع، والأشبه عدمه، لأنهما غير مكلفين، ولا عبادة[7] لغير مكلف.

فإن جعلوا الوقوع فيهما سبباً[8]، عارضهم[9] في الناسي قوله عليه السلام: «عفي لأمتي عن[10] الخطأ والنسيان»[11]، وفي السكران ـ حيث قالوا: يقع طلاقُه عقوبة له، لأنه بسبب محرم حصل باختياره ـ أنهم قد عاقبوه بإيجاب الحد في الدنيا، وجعله من

---

(١) في (د): يكونوا.

(٢) في (د): وتفوض، وهو تحريف.

(٣) ذلك، ساقطة من (ج)، وفي (د): قررناه.

(٤) في (ج): الزمه، وهو تحريف.

(٥) في (ب و ج و د): وما.

(٦) في (ب و ج و د و هـ): خلاف.

(٧) في (هـ): عبارة، وهو تحريف.

(٨) في (ج): فيها شيئاً.

(٩) في (ب و د و هـ): عارضه.

(١٠) في (ب): عفي لأمتي الخطأ والنسيان.

(١١) أخرجه من حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/٩٥)، والدارقطني (٤٩٧)، وصححه ابن حبان (٣٦٠) والحاكم (٢/١٩٨) ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن ماجة (٢٠٤٥) من حديثه أيضاً، إلا أن في سنده انقطاعاً، وفي الباب عن غير ابن عباس، كما في «نصب الراية» (٢/٦٥) و «جامع العلوم والحكم» ص (٣٥١ ـ ٣٥٢) وغالبها ضعاف، ولكنها تتقوى، وقد قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» ص (٢٣٠): ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلاً.

أهل الوعيد في الآخرة، والجناية شرعاً لا[1] يترتب عليها من جهة واحدة عقوبتان.

وقولنا: من جهة واحدة، احتراز من قتل المحرم صيداً مملوكاً، فإنه تجب عليه [٢٤] الفدية، لحق الله سبحانه وتعالى، والقيمة لحق المالك[2]، فهما جهتان.

قوله: «فأما ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾» [النساء: ٤٣][3]، إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال مقدر، تقديره: إن[4] قولكم: إن السكران غير مكلف، يرده قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] وهو خطاب للسكارى[5]، ولا يُخاطب الشارع إلا مكلفاً، فالسكران مكلَّف، وجوابُه، أن هٰذه الآية، تأويلُها واجب، ولها[6] تأويلان:

أحدُهما: أن معناه: «لا تسكروا ثم تقربوا الصلاة»، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أي: استمروا على الإسلام حتى يأتيكم الموتُ، وقولنا: لا تَقْرَب التهجدَ وأنت شبعان، أي: استمر على خِفة البدن، حتى تقوم للتهجد، فكذٰلك[7] الآية المذكورة: استمروا على الصحو حتى تدخلوا الصلاة، وتفرغوا منها، ولا[8] تدخلوها سكارى، فتضطرب عليكم صلاتُكم. وحاصل هذا، أنهم خُوطِبُوا في[9] حال الصحو، بأن لا تقربوا الصلاة سكارى، لا أنهم خوطبوا حالَ السُّكر، وهذا أوضح في الآية، لأن[10] قوله: وأنتم سكارى، جملة حالية، أي[11]: في موضع نصب على[12] الحال من[13] قوله: لا تقربوا، فالسكر[14] متعلق بقربان الصلاة، لا بخطاب الله سبحانه وتعالى للمصلين، إذ لو كان كذلك، لكان تقديرُ الآية: يا أيها

(١) لا، ليست في (د).
(٢) في (آ): والقيمة للمالك.
(٣) في (هـ): أكمل بقية نص المختصر.
(٤) إن، ساقطة من (ج و د).
(٥) في (آ): للسكران.
(٦) في (هـ): وتأويلها من وجهين.
(٧) في (ج و د): وكذلك.
(٨) في (ب): فلا.
(٩) في، ساقطة من (ج ود).
(١٠) في (ب و ج و د): إن قوله.
(١١) في (هـ): أو.
(١٢) في (د): عن.
(١٣) في (هـ): في.
(١٤) في (آ): فالسكران.

الذين آمنوا وأنتم سكارى ـ أي أدعوكم وأخاطبكم وأنتم سكارى ـ لا تقربوا الصلاة، ولم يقله أحدٌ من علماء القرآن، ولا يجوز ذلك، لأنه خلاف ظاهر الكلام، إن لم يكن خلاف صريحه ونصه القاطع.

قلت: وعلى هٰذا التقدير لا ينبغي أن يسمى هذا الوجه تأويلاً، بل[1] هو منع.

وتقريره[2]: لا نسلم[3] أن الآية خطاب للسكارى، بل للصحاة، بأن لا تقربوا الصلاة سكارى[4]، وفي[5] حال السكر ينقطع عنهم الخطابُ.

ولئن سلمنا[6] أنه خطاب للسكارى، فالمراد منهم «من وجد منه مبادي النشاط والطرب، ولم يزل عقله»، وهذا هو التأويل الثاني «جمعاً بين الأدلة»[7]. أي: يجب تأويلُ الآية على ما ذكرناه جمعاً، أي: للجمع بين الأدلة، وهي هذه الآية[8] التي أشعرت بخطاب السكران، وعدم الفهم، الذي دل على عدم صحة خطابه، وكان تأويلُ الآية وحملُها على ما يُوافقه متعيناً[9] لتعذر العكس[10]، إذ القاطع لا يقبل التأويل.

تنبيه: ما ذكرناه من الوجهين في جواب[11] الآية، كان باعتبار أول الإسلام حين كانت الخمر مباحة، أما الآن، فقد حرم قليلُها وكثيرُها، والسكر منها ومباديه، وإنما ذكرتُ هٰذا مع وضوحه، لأنه ربما اشتبه على بعض النشأة، حيث يرى الناسَ يتأولونها على مَنْ وجدت[12] منه مبادي النشاط والطرب، فيظن ذلك مباحاً أو مختلَفاً فيه، خصوصاً إن كان قد سمع أن[13] داوود الظاهري يقول بطهارتها، وأنَّ بعض المتكلمين

---

(١) بل مكررة في (ج).
(٢) في (هـ): وتقديره.
(٣) في (هـ): يسلم.
(٤) ليست في (هـ).
(٥) في (ج و د): أي حال.
(٦) في (ب و هـ): سلمناه.
(٧) جمعاً بين الأدلة، ليست في (هـ).
(٨) في (هـ): الأدلة.
(٩) متعيناً، ساقطة من (آ).
(١٠) في (ب): العلتين.
(١١) في (ب): وجوب، وهو خطأ.
(١٢) في (آ و د): وجد.
(١٣) في (د): ابن.

يرى إباحتَها، كما حكاه ابنُ قتيبة عنهم في كتاب «مُخْتلِفِ الحديث»، فتقوى الشبهةُ[1] في نفسه.

والنشاط[2]: [3]خِفة في البدن تكون[4] عند[5] سرور النفس وانشراح الصدر.

والطرب[3] قال الجوهري وغيره: هو خِفة تُصيب الإنسان، لشدة حزن أو سرور.

قلت: وهو في عرف العامة مختص بما كان عن سرور، وهو مما حرفوه، وكان عاماً فخصوه، كالمأتم[6]: هو اسم لجمع النساء، في فرح أو حزن، فخصوه[7] بالحزن.

---

(١) في (ج): الشبه.
(٢) في (آ): والنشأة.
(٣ ـ ٣) ما بين القوسين، ساقط من (ج).
(٤) في (ب): يكون.
(٥) في (د): عن.
(٦) في (د): كالمأثم.
(٧) في (ج): فخصوره، وهو تحريف.

الثالثةُ: المُكْرَهُ، قيلَ: إنْ بَلَغَ بِهِ الإكراهُ إلى حدِّ الإلجاءِ، فليسَ بِمُكَلَّفٍ. وقالَ أصحابُنا: هُو مكلفٌ مُطلقاً، خلافاً للمعتزلةِ.

لنا: عاقلٌ قادرٌ يَفْهَمُ، فَكُلِّفَ كغيره. وإذا أُكْرِهَ على الإسلام فأسلمَ، أو الصلاةِ فَصَلّى، قيلَ: أَدّى ما كُلِّفَ بهِ. ثُمَّ إن قَصَدَ التَّقِيَّةَ كانَ عاصياً، وإلاّ كانَ مُطيعاً.

******

تكليف المكره

قوله: «الثالثة»، أي: المسألة الثالثة من مسائل شروط[1] المكلف[2] «المكره[3]، قيل: إن بلغ به الإكراه إلى حد الإلجاء، فليس بمكلف، وقال أصحابنا: هو[4] مكلف مطلقاً، خلافاً للمعتزلة».

قلت: حصل[5] من هذه الجملة من حيث النقل ثلاثة أقوال:

أحدها: أن يكون المكره مكلفاً مطلقاً.

الثاني: أنه غير مكلف مطلقاً.

الثالث: إن بلغ به الإكراه إلى حد الإلجاء، وهو أن لا يصح منه الترك، كمن أُلقِيَ من شاهق على إنسان فقتله[6]، أو مال فأتلفه، أو صائم[7] ألقي مكتوفاً[8] في الماء فدخل الماء حلقه ونحوه لم يكلف، وإلا كلف.

وهـذا التفصيلُ حكاه ابن عقيل في «الواضح» عن بعض القدرية، وقد[9] بعد عهدي به، واختاره الآمدي.

والإلجاء إلى الشيء: الاضطرار إليه.

وإنمـا قلت: «المكره، قيل: إن بلغ به»[10] إلى آخره، لأني أختار عدم تكليفه مطلقاً، كما ذكرت[11] آخر المسألة، وإنما حكيت في أولها ما علمته قيل فيها.

(١) في (ب): شرط.
(٢) في (ج و د): شروط التكليف.
(٣) في (ج): للمكره.
(٤) في (ج): وهو.
(٥) في (ج): جعل، وهو خطأ.
(٦) ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٧) في (هـ): صائماً.
(٨) في (ج): أو صائم مكتوفاً القى... الخ.
(٩) في (ج): وهو.
(١٠) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.
(١١) في (ج و د): ذكرنا، وفي (هـ): ذكرته.

قوله: «لنا» هذا شروع في الاستدلال على لسان أصحابنا، أي: لنا[1]، أن المكره «عاقل قادر يفهم[2]، فكُلِّف[3]، كغيره» أي: كغير المكره، وحاصله، أنه قياس للمكره على المختار، بجامع العقل والقدرة.

قوله: «وإذا[4] أكره»[5] إلى آخره. هذا دليل ثان، وتقريره[6]: أنه إذا[7] أكره «على الإسلام فأسلم، أو الصلاة[8] فصلى، قيل» يعني: في عرف الشرع وغيره: قد «أدى ما كلف به» فيُسمى ما أداه[9] مكرهاً تكليفاً.

قوله: «ثم إن قصد التقية»[10] إلى آخره. هذا بمثابة تحقيق الدليل، ودفع[11] الشبهة عنه، ومعناه أنه بوقوع الاصطلاح على قولنا: أدى ما كلف به، حصل لنا المقصود من كونه مكلفاً.

أما كونه مطيعاً في نفس الأمر أو غير مطيع، فذاك أمر باطن فيما بينه وبينَ الله سبحانه وتعالى، وليس كلامُنا فيه، وإنما[12] كلامُنا في الحكم بكونه مكلفاً ظاهراً.

أما كونُه مطيعاً أو عاصياً، فنقول: إن قصد التقية بفعل ما أكره عليه، يعني أنه[13] إنما أسلم أو صلى اتقاء للقتل[14]، لا انقياداً بالباطن لأمر الشرع، كان عاصياً في الباطن[15]، وإن[16] لم يفعل ذلك[17] تقية، بل إيماناً وانقياداً صحيحاً خالصاً، كان مطيعاً ظاهراً وباطناً[18].

(١) أي، ساقطة من (ا).
(٢) ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٣) في (ب): مكلف، وفي (ج): فيكلف كغيره.
(٤) في البلبل المطبوع: فإذا.
(٥) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.
(٦) في (هـ): وتقديره.
(٧) إذا، ساقطة من (ج).
(٨) في (ب): أو على الصلاة.
(٩) في (ب): ما أدي.
(١٠) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.
(١١) في (ج): أو دفع.
(١٢) في (ب و ج و د و هـ): إنما.
(١٣) أنه، ساقطة من (آ).
(١٤) في (هـ): للقليل، وهو تحريف.
(١٥) في (هـ): الناظر.
(١٦) في (هـ): وإلا أن وإن لم يفعل.
(١٧) ذلك، ساقطة من (ج و د).
(١٨) في (هـ): باطناً وظاهراً.

قَالـوا: الإكراهُ يُرَجِّحُ فعلَ ما أُكْرِهَ عليهِ فَيَجِبُ، ولا يَصِحُّ منهُ غيرُهُ فهو كالآلَـةِ، فالفعلُ منسوبٌ إلى المُكْرِهِ. وتَرْجيحُ المُكْرَه على القتلِ بقاءَ نفسه يُخْرِجُهُ عن حدِّ الإكراهِ، فلذلكَ يُقْتَلُ.

* * * * * *

قولـه: «قالوا»[1] إلى آخره. هذا دليل من منع تكليف[2] المكره، وتقريره: أن «الإكراه يرجح فعل ما أكره[3] عليه» وإذا رجح منه فعل ما أكره عليه، صار واجباً، «لا يصح منه غيره، فهو كالآلة»، كالسيف والسكين ونحوهما، مما يقتل به، والفعل منسوب إلى المكره ـ بكسر الراء ـ وإذا كان المكرَه ـ بفتحها ـ كالآلة، لم يجز تكليفُه، كما لا تُكلف الآلات.

قلت: هذا[4] تقرير[5] ظاهر، لكن قولهم: صار الفعل منه واجباً، لا يصح منه غيره:

إن أريد به المُلجأ إلى الفعل، كالملقى من شاهق، فهو واضح.

وإن أريد به غيره، كالمكره بضرب ونحوه، لم يتحقق وجوب الفعل عقلاً، لجواز أن يحتمل الضرب والحبس[6] ولا يفعل، وإنما يتحقق ذلك شرعاً، بمعنى أن الشرع قد رفع الضرار، وأقام الأعذار، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، فأجاز الإقدام على[7] التلفظ بكلمة الكفر مع طمأنينة القلب، دفعاً للضرر[8] عن النفس، وقال النبي ﷺ لعمار في مثل ذلك: «وإن عادوا فعد»[9].

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٢) في (ج): التكليف.

(٣) ما أكره، مكررة في (ج).

(٤) في (أ): وهذا.

(٥) في (د): تقدير.

(٦) في (هـ): والحلس.

(٧) في (ج و د): فأجاز التلفظ.

(٨) في (ج و د): للشر.

(٩) في (د): نعد، والحديث أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (١٧٨/١/٣) وأبو نعيم في «الحلية» (١٤٠/١) والطبري (١٨٢/١٤) من طريق عبد الكريم الجزري عن أبي عبيدة بن محمد قال: أخذ المشركون عماراً فلم يتركوه حتى سب رسول الله ﷺ، فلما أتى رسول الله ﷺ قال: «ما وراءك؟» قال: شر يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير. فقال رسول الله ﷺ: «فكيف تجد قلبك؟» قال: أجد =

وحينئذ يجوز للمكرَه، دفع ضرر الضرب ونحوه عن نفسه بإجابة المكره له إلى ما دعَـاه[1] إليه، فإذا سلك طريق[2] الـرخصة والجواز المذكور، صار ما أكره عليه بالنسبة إليها[3] واجباً، أي: راجح الوقوع شرعاً، لأنه لا يمكنه[4] تحصيل الرخصة المذكورة إلا بالإجابة، فصارت مما لا تتم[5] الرخصةُ إلا به، فكانت ـ أعني الإجابة ـ رخصة[6] راجحة الوقوع شرعاً، لتوقف حصول الرخصة المقصودة ـ وهي دفع الضرر ـ عليها[7]. فهذا تحقيق[8] لا يغفل عنه.

قولـه: «وترجيح المكرَه على القتل بقاء نفسه»[9] إلى آخره. هذا جواب سؤال مقدر[10]، ورد على دليل المانعين لتكليف المكره.

وتقرير السؤال: لو لم يكن المكره مكلفاً، لما وجب عليه ترك القتل[11] إذا أكره عليه، ولما أثم بفعله، ولما وجب القَوَد عليه به، على تفصيل وخلاف بين العلماء، لكنه يجب عليه التركُ، ويأثم به، فوجب أن يكون مكلفاً.

= قلبي مطمئناً بالإيمان. قال: «فإن عادوا فعد». وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٣٥٧/٢) من طريق الجزري عن أبي عبيدة عن أبيه، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. كذا قالا، مع أن أبا عبيدة بن محمد وأباه لم يخرج لهما البخاري ومسلم ولا أحدهما. ومحمد ابن عمار لم يرو عنه سوى ابنه، ولم يوثقه غير ابن حبان، ثم إن والد أبي عبيدة تابعي، وليس بصحابي، فهو مرسل. وقد ذكره الزيلعي في «نصب الراية» (١٥٨/٤) ونسبه إلى البيهقي في «المعرفة» وعبد الرزاق في «المصنف» وإسحاق بن راهويه في «مسنده». وأورده السيوطي في «الدر المنثور» (١٣٢/٤) وزاد نسبته إلى ابن أبي حاتم، وابن مردويه، والبيهقي في «دلائل النبوة».

(١) في (آ): دعا.

(٢) كلمة طريق، ساقطة من (ب و هـ).

(٣) هكذا في جميع النسخ. ولعل الأولى: إليه، إلا إن كان يريد الرخصة.

(٤) في (آ): يمكن.

(٥) في (ب): يتم، وفي (ج و د): مما لا يتم الواجب.

(٦) في (ج): من رخصة، وظاهر زيادة من.

(٧) في (هـ): عنها.

(٨) في (آ): التحقيق.

(٩) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(١٠) في (ج): على دليل المانعين ورد على دليل المانعين، وظاهر زيادة على دليل المانعين الأولى من الناسخ.

(١١) في (هـ): الفعل.

والجواب عنه: أن ترجيحه بقاء نفسه، يخرجه عن حد الإكراه، فلا[1] يكون مكرهاً، وبيانه: أن أعظم ما يكون به الإكراه القتلُ[2]، بأن يقال لزيد مثلاً: إن قتلت عمراً وإلا قتلناك، فيقع التعارض عنده بين أن يقتل فيسلم، أو يمتنع فيُقتل، فقد دار الأمرُ بين تفويت نفسه ونفس غيره، وهما سواء بالنسبة إلى عدل الشرع، فإذا أقدم[3] المكرَه على القتل، فقد رجح بقاء نفسه على فواتها وبقاء نفس غيره، فصار مختاراً، وخرج عن حد الإكراه، كما لو أكره على طلاق زينب، فطلق عمرة، أو على الإقرار بدراهم[4]، فأقر بدنانير، أو بالعكس فيهما، فإن طلاقه وإقراره يصح، لأنه مختار بالنسبة إليه، وإنما كان الإكراه على غيره، بل هو في[5] صورة القتل أولى بأن يخرج عن حد الإكراه، لما عرف من رجحان حرمة الدماء على الأموال.

وإذا[6] تقرر بهذا أن المكره على القتل، يخرج به حد الإكراه، لم يكن فيه دلالة على تكليف المكره، لأنا نقول: المكره[7] على القتل يصير عند القتل مختاراً لا مكرهاً، فلذلك[8] يقتل.

---

(١) في (ج و د): ولا.
(٢) في (ج): والقتل.
(٣) في (ج و د): قدم.
(٤) في (ج): بدرهم.
(٥) في، ساقطة من (ج)، ومثبتة في هامش (د).
(٦) في (ج و د): وإن.
(٧) ساقطة من (د).
(٨) في (ج): فذلك.

والحَقُّ أَنَّ الخلافَ فيهِ مبنيٌّ على خَلْقِ الأَفعالِ، مَنْ رآها خلقَ اللهِ تَعالى، قالَ بتكليفِ المُكْـرَهِ، إذ جميـعُ الأَفعـالِ واجبةٌ بفعلِ اللهِ تعالى، فالتكليفُ بإيجادِ المأمورِ بهِ منها وتركِ المنهيِّ عنهُ، غيرُ مقدورٍ، وهٰذا أبلغُ. وَمَنْ لا، فَلا. والعدلُ الشرعيُّ الظاهرُ، يَقْتَضي عدمَ تكليفهِ.

* * * * *

قوله: «والحق أن الخلاف فيه مبني على خلق الأفعال». هذا مأخذ المسألة [٢٥] استخرجتُـه أنـا[١] بالنظر، وهو أن الخلاف في تكليف المكره، يُناسب بناؤه على الخلاف في خلق الأفعال، «فمن رآها خلق الله سبحانه وتعالى» اتجه له أن يقول «بتكليف المكره» لأن جميع[٢] الأفعال[٣] المخلوقة[٤] لله سبحانه وتعالى على[٥] وفق إرادته، كما حققناه في كتاب «رد[٦] التحسين والتقبيح».

وإذا ثبت أن الأفعال تصير بخلق الله سبحانه وتعالى لها واجبة، صار التكليف بها مقدوراً للعبد، سواء[٧] كان التكليف[٨] بإيجاد مأمور، كالصلاة والصيام، أو بترك[٩] منهي، كالزنى والربا، لأن ما استقلت قدرة البارىء جل جلالُه بخلقه وإيجاده، كان تأثيرُ قدرةِ العبد فيه تحصيلاً للحاصل[١٠]، وإيجاداً للموجود، وخلقاً للمخلوق، وهو محال.

وإذا تقـرر أن سائـر التكليف الإنساني تكليف بغير مقدور، فأكثر ما يُقال في المكره: إنه مكلف بما هو غير مقدور له، وقد صحَّ ذلك في سائر التكاليف، فيما بينَ الله سبحانَه وتعالى وخلقه، فليصح هاهنا أيضاً، لأن فعل المكرَه والمكرِه جميعاً

---

(١) هذا النظر اختص به المؤلف استنباطاً منه، ولم ينسج على منوال أحد قبله في ذلك، ولعل معرفته بعلم العقائد، كان له أثر في هذا الاستنباط.

(٢) في (د): حتى.

(٣) الأفعال مكررة في (ج).

(٤) في (هـ): مخلوقة.

(٥) في (آ): أدواته على وفق... الخ، وفي (ب وج وهـ): على أدواته على وفق... الخ، ولم يتبين لي معنى لها، فحذفتها.

(٦) في (ج و د): در، وهو تحريف، وفي (هـ): در القول للسح التحسين، وهو تحريف أيضاً.

(٧) في (هـ): وسواء.

(٨) التكليف، ساقطة من (ج و د).

(٩) في (د): بترك.

(١٠) في (هـ): الحاصل.

مخلوق لله سبحانه وتعالى.

قوله: «وهذا أبلغ» يعني: أن تكليف العبد بالأحكام الشرعية مع أن أفعاله غير مقدورة له، أبلغ من تكليف المكره، لأنه (١ يمكنه الامتناع مما أكره عليه عقلاً باحتمال ألم الإكراه، وقد شوهد من ذلك كثير، بخلاف العبد، فإنه ١) لا يمكنه الامتناع مما خلقه الله تعالى، وقدره عليه.

قوله: «ومن لا، فلا»، أي: ومن لا يرى أفعال العباد مخلوقة[٢] لله سبحانه وتعالى، لم ير تكليف المكره، لأن المعتزلة سموا أنفسهم أهلَ العدل، لأنهم قالوا: أفعالُ العباد مخلوقة لهم، لا لله سبحانه وتعالى، تحقيقاً لعدله، إذ لو خلقها، ثم عاقب عليها، كان ذلك جوراً، وحينئذ لا يتأتّى على قولهم تقريرُ القائلين بخلق الأفعال، وهو أن التكليف كُلَّه بغير[٣] مقدور، فيلحق به تكليف المكره بطريق أولى[٤].

وذكر الكناني للمسألة مأخذاً آخر، وهو أنه هل في التخويف والإكراه ما يتضمن ضرورية الفعل[٥] لداع[٦]، أي: ما يقتضي اضطرار المكره إلى الفعل[٥] لداعي[٧] الطبع، أم لا؟

قلت: هذا إشارة إلى ما ذكرناه، من أنه يترجح وقوعه شرعاً.

قوله: «والعدل الشرعي الظاهر[٨] يقتضي عدم تكليفه» يعني تكليف المكره مطلقاً، أما الذي بلغ إلى حد الإلجاء، فظاهر.

وأما المكره بمطلق الإكراه الشرعي، كما عرف في كتب الفروع فلما[٩] سبق تقريره، من أن الفعل واجب منه شرعاً، ففي القول بتكليفه إضرار به، وتضييق لما وسعه الله سبحانه وتعالى عليه[١٠]، ولقوله عليه السلام: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتي الخَطَأُ»

(١ ـ ١) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٢) في (هـ): مخلولقة، وهي تحريف.
(٣) في (د): تغير.
(٤) في (د): الأولى.
(٥) في (ج): العقل.
(٦) لداع ليست في (آ و ب و ج و د).
(٧) في (هـ): كداعي.
(٨) الظاهر، ساقطة من (ج).
(٩) في (ج): ولما.
(١٠) عليه، ساقطة من (ج).

ويُروى: «عُفِي لأُمَّتِي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1].

وقوله[2]: «والعدل الشرعي الظاهر»[3] إشارة إلى سر القدر ونكتته[4] التي تاهت فيها العقول، وتقريرها من وجهين:

أحدهما: أن الله سبحانه وتعالى في خلقه تصرفين:

أحدهما: تكويني بحكم إيجاده واختراعه لهم، فبذلك التصرف يفعل ما يشاء من تكليف ما لا[5] يُطاق وغيره، و ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وهو عدل باطن، لما سنقرر في الوجه الثاني، إن شاء الله تعالى.

والتصرف الثاني: تكليفي[6] بحكم استدعائه منهم الطاعات وترك المعاصي. ففي[7] هذا التصرف، سلك معهم مسلك أهلِ العدل من المخلوقين بعضُهم مع بعض، فلم يكلفهم محالاً[8] في الظاهر، بل أزاح جميعَ عللهم، حتى إن المرأة يتعذر عليها المَحْرم، فلا يوجب عليها الحج، والرجل يتعذر عليه محمل يسوى[9] عشرة دراهم، يسقط عنه وجوبُ الحج، وغير ذلك من التخفيفات[10]، ولم يوجد تكليف ما لا يطاق، في مسألة من مسائل الفروع ولا الأصول إلا[11] مسألة خلق الأفعال، وهي من التصرف الأول، لا[12] من هذا التصرف. وهذا هو العدل الظاهر، فمقتضاه: أن لا يكلف المكره، لأنه كالآلة، والحامل له على الفعل غيره، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥].

الوجه الثاني: من تقرير نكتة القدر، وهو أن الله سبحانه وتعالى عالم بما كان،

---

(١) لفظة: «وما استكرهوا عليه» ساقطة من (آ)، وقد تقدم تخريجه وفي (ج و د و هـ): عفي لأمتي عن الخطأ... الخ.

(٢) وقوله، ليست في (هـ).

(٣) في (ج): العدل الظاهر الشرعي.

(٤) في (ج و د): وبليته.

(٥) كلمة لا، ساقطة من (ب و ج و د).

(٦) في (آ و هـ): تكليفه.

(٧) في (هـ): وفي.

(٨) ليست في (هـ).

(٩) هكذا في النسخ، والأولى: يساوي.

(١٠) في (هـ): التحقيقات.

(١١) في (ج و د): إلا في مسألة.

(١٢) في (ج و د): لأنه من هذا.

ومـا يكون، وبما لم يكن لو كان كيف يكون. فالله سبحانه وتعالى علم أنه لو ترك الخلق مستقلين بأفعـالهم خلقـاً وإيجـاداً، لكـانوا[1] كما هم الآن، طائع وعاصي بأعيانهم[2]. فعلم أن فرعون، كان يكون كافراً، وأن موسى عليه السلام، كان يكون مؤمناً، فلما علم أن الحال بالنسبة إلى استقلالهم بأفعالهم، وإجبارهم عليها بسر[3] القـدر سواء، رجح جانب ضبط الوجود، وتعميم الموجودات بالإسناد[4] إلى خلقه وقـدرتـه وإرادتـه، ولعل الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، إلى هذا، وقد استقصيتُ هذا الكلام وغيره في كتاب «رد[5] القول القبيح بالتحسين والتقبيح».

وحـاصـل هذا: أن سر[6] الله سبحانه وتعالى لخلقه، بسر[7] القدر في الباطن على[8] ما يصدر منهم عدل باطن، وإزاحته لعللهم في أحكام التكليف[9] ظاهراً عدل ظاهر، فالواجبُ بالنسبة إلى هذا العدل الظاهر أن لا يكون المكره مكلفاً. أما قولُ القـائلين بخلق الأفعـال، إذا كانت التكـاليف بأسـرها غير مقدورة، فليكن المكره مكلفاً، لأن غاية أمره أن يكون مكلفاً بغير مقدور، فهو ضعيف، لأن الله[10] سبحانه وتعالى، إن كلف[11] خلقه بما ليس مقدوراً لهم[12]، فهو بالإضافة إلى تصرفه الكوني، وهو تصرف خاصٌ به، لا يشركُه فيه غيرُه حتى يلحق المكره به[13]، والله أعلم.

تنبيه: هاتان المسألتان ـ أعني مسألة تكليف[14] الناسي والمكره ـ أصلٌ لأحكام

---

(١) في (آ وج و د): لكانوا هم كما هم.

(٢) في (هـ): فأعيانهم.

(٣) في (ج و د): نشر.

(٤) في (ج): بالاستناد.

(٥) في (ج و د و هـ): دز.

(٦) في (ب وج و هـ): يسر، أو فسر، هكذا، وفي (د): نشر، ولم يتضح لي معناها.

(٧) في (د): سر.

(٨) على، ساقطة من (ج و د).

(٩) في (ب): التكاليف.

(١٠) في (آ): لله.

(١١) في (آ): يكلف.

(١٢) في (آ): بمقدور لهم.

(١٣) به، ساقطة من (ج و د).

(١٤) تكليف، ساقطة من (ج).

أفعالهما، وما يترتب عليها في[1] أبواب الفقه، فمن قال بتكليفهما، رتب على أفعالهما أحكام التكليف الخطابي، فيبطل[2] الصلاة بالكلام، وغيره من منافياتها، ناسياً أو مكرهاً، ويبطل الصوم والإحرام، وتجب الكفارة بالوطء كذلك، ويلزم الحنث في الأيمان، والطلاق مع النسيان والإكراه[3]، ومن لم يقل بتكليفهما، منهم مَن طرَّد أصلَه، وألغى أفعالهما، فلم يرتب[4] عليها[5] تكليفاً، لا أقول عدليًّا[6]، إذ قد فرقت بينهما. أعني: بين التكليف والعدل فيما سبق. فلو أتلف شيئاً ناسياً أو مكرهاً، ضمنه، ومنهم من رتب على أفعالهما أحكام الوضع والأخبار، وجعلها[7] من باب ربط الأحكام بالأسباب، فكلامهما في الصلاة سبب بطلانها. ووطؤهما[8] في الصوم والإحرام سبب بطلانه، ووجوب الكفارة به، والحنث منهما، سببٌ لوقوع الطلاق، ووجوب كفارة اليمين. وإضافة الطلاق إلى محله سبب[9] لوقوعه، كقول المكره: أنت طالق، يقع عند أبي حنيفة.

قال[10] أصحابنا: إذا أكرهت المرأة على الزنى، فزنت، لم تحد، وإن أكره الرجل، لم يحد أيضاً[11] في أحد القولين، تسوية بينهما بجامع الإكراه.

والقول الثاني: يحد، فرقاً بينهما بأن[12] الرجل فاعل، والمرأة محل[13] للفعل، وبأنه لولا الداعي الاختياري لما انتشرت آلته للفعل، وهو ضعيف جدًّا، لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] فأضاف الفعل إليهما، وبدأ

---

(١) في (ج و د): من، وفي (هـ): عليهما في.
(٢) في (ج و د): فتبطل.
(٣) في (ج): مع الإكراه والنسيان.
(٤) في (ب): يترتب.
(٥) في (ب و ج): عليهما.
(٦) في (ج و د): عدلهما.
(٧) في (ج و د): وجعلهما.
(٨) في (ج و د): ووطئها.
(٩) في جميع النسخ: سبباً.
(١٠) في (د): وقال.
(١١) في (ج و د): أيضاً لم يحد.
(١٢) في (ج و د): فإن.
(١٣) في (ج و د): محلاً بالنصب، وهو خطأ.

بذكرها[1]، فحظها من الزنى أوفر[2]، ولهذا أخرها في قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، لما كان حظ الرجل من السرقة أوفر[2].

وأما انتشار الآلة، فإنما حصل[3] بعد الإكراه، وهو أمر طبيعي لا يمكن رده، وليس حد الزاني المختار على[4] انتشار آلته، بل على إقدامه باختياره على الزنى. فلعل هذا لو لم يكره لم يقدم على الزنى.

والمختار فيهما، أن لا يترتب على أفعالهما حكم تكليفي، لعدم تكليفهما، إلا ما قام عليه[5] دليل يثبت ذلك الحكم بمثله، فيكون ثبوت الحكم حينئذ وضعيًا سببيًا.

أما المكره على القتل، فقد بينا أنه يخرج به عن حد[6] الإكراه، فليس من هذا الباب.

وقد اختلف الفقهاءُ في حكمه، فقال الشافعي: يُقتلان جميعاً، المكره الحامل لتسببه[7]، والقاتل لمباشرته. وقال أبو يوسف: لا قصاصَ عليهما، لأن القاتَل ملجأ، والحامل متسبِّب غيرُ مباشر. وقال أبو حنيفة ومحمد[8]: يجب القصاصُ على المكره الحامل، لأن القتل فعله بالإكراه بواسطةِ القاتل، والقاتل كالآلة. ومذهب أحمد[9]: يجب على القاتل لمباشرته دون الحامل، فجعلوه من باب[10] اجتماع السبب والمباشرة، وهو أيضاً موافق لمسألة الأصل في أنه غير مكلف، والله أعلم.

---

(١) في (ب وج ود): يذكرهما.
(٢) في (ج ود): وافر.
(٣) في (ج ود): يحصل.
(٤) في (ب): عن.
(٥) في (آ): على.
(٦) حد، ساقطة من (ج).
(٧) في (د): لسببه.
(٨) الواو، ساقطة من (د).
(٩) أحمد، ساقطة من (ج ود)، وقد كتبت في (ج): بنا، بخط صغير فوق باء «مذهب».
(١٠) باب، ساقطة من (ج ود).

الرابعة: الكُفّارُ مخاطبونَ بفروعِ الإسلامِ في أَصَحِّ القولين، وهُو قولُ الشافعيِّ، والثاني: لا يُخاطَبونَ منها بغيرِ النَّواهِي، وهُو قولُ أَصحَابِ الرأيِ، والمشهورُ عنهُم عدمُ تكليفِهم مُطلقاً. وحرفُ المسألةِ: أنَّ حصولَ الشرطِ الشرعيِّ، ليسَ شرطاً في التكليفِ عِنْدنا، دونَهُم. [٢٦]

******

قوله[١]: «الرابعة» أي: المسألة الرابعة من مسائل شروط المكلف[٢]، «الكفار مخاطبون بفروع الإسلام في أصح القولين، وهو قول الشافعي. والثاني» أي: القول[٣] الثاني عندنا «لا يخاطبون منها بغير النواهي، وهو قول أصحاب الرأي» يعني أكثرهم كما نقل الشيخ أبو محمد، «والمشهور عنهم[٤]» يعني: أصحاب الرأي «عدم تكليفهم[٥] مطلقاً» يعني: بالأوامر والنواهي.

هل الكفار مخاطبون بأصول الشريعة وفروعها؟

قال الآمدي: تكليفُهم بفروع الإسلام جائزٌ عند أكثر أصحابنا (٦ وأكثرِ المعتزلة، وواقع شرعاً، خلافاً لأكثر أصحاب الرأي وأبي حامد الإسفراييني من أصحابنا ٦).

وقال القرافي: أجمعت[٧] الأمةُ على أنهم مخاطبون بالإيمان، واختلفوا في خطابهم بالفروع.

قال الباجي[٨]: وظاهرُ مذهب مالك خطابُهم بها، خلافاً لجمهور الحنفية وأبي حامد الإسفراييني.

قلت[٩]: والحاصل من الأقوال في المسألة، ثلاثة، ثالثها: الفرق بين النواهي والأوامر، وهذه[١٠] الثلاثة في «المختصر».

---

(١) قوله، غيره مذكوره في (ب و ج).
(٢) في (ج و د): التكليف.
(٣) في (هـ): القولين.
(٤) في البلبل المطبوع: عندهم، وفي (هـ): عنه.
(٥) في (هـ): تكليفه.
(٦ - ٦) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٧) في (ج و د و هـ): اجتمعت.
(٨) في (د): التاجي.
(٩) على حاشية (د) تعليق غير واضح، يشير فيه إلى أن الشيخ صدر الدين بن الوكيل من أصحاب الشافعي، نقل في المسألة عن أصحاب الشافعي.
(١٠) في (ج و د): وهي.

وثَم قول رابع، حكاه القاضي عبد الوهّاب عن بعض العلماء، وهو الفرق بين المرتد وغيره، فيخاطب المرتد دون الأصلي.

قلت: الفرقُ بينهما واضح، وهو مؤاخذته[1] بسابقة[2] التزامه حكم الإسلام، ولهذا قلنا: يلزمه قضاء ما فاته في الردة من العبادات[3].

عدنا[4] إلى توجيه أدلة المسألة على ما[5] في «المختصر».

قولـه: «وحرف المسألة أن حصول الشرط[6] الشرعي ليس شرطاً في التكليف عندنا دونهم».

هذا، مأخذُ المسألة مختصر نبه عليه ابنُ الحاجب، وهو أن حصول الشرط الشرعي[7] ـ وهو الإيمان هاهنا ـ ليس شرطاً في صحة التكليف [8] عندنا، فلا يتوقف التكليف عليه، إذ ليس شرطاً، فيكلفون بالفروع، بشرط تقديم الإيمان، وإن لم يكن الإيمان موجوداً حال تكليفهم، وإنما الإيمانُ شرطٌ في صحة أداء الفروع منهم، لا في صحة التكليف [8]، فيكون الإيمان شرطاً في صحة التكليف بالفروع، فيتوقَّفُ على وجوده توقفَ المشروط على شرطه، وبيان عدم توقفه، يظهر بما يأتي في أثناء المسألة إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (د): مؤاخذ، وفي (هـ): مأخذه.

(٢) في (هـ): بسابق.

(٣) عَلَّلَ اختلاف حال الردة عن حال الكفر الأصلي، بأمر نظري لم يقم عليه دليل، ولذلك اختلف في قضائه ما مضى من العبادات أيام ردته. أما المعاملات فتلزمه سواء أكان مرتداً أم كافراً أصليًا.

(٤) في (ج و د): عندنا لعله عدنا، وهذا اضطراب، ولعل الناسخ حينما نقل عندنا، قال: لعله: عدنا، ثم أخطأ في كتابتها.

(٥) ما، ليست في (هـ).

(٦) في (هـ): حصول الشرع ليس... الخ.

(٧) في (هـ): الشرع.

(٨ ـ ٨) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

لَنـا: القطعُ بالجوازِ، بشرطِ تقديم الإسلام، كأمر المحدث بالصلاة، بشرطِ تقديمِ الطهارةِ. ومنعُ الأصلِ، يستلزمُ أَنْ لو تركَ الصَّلاةَ عُمُرَهُ لا يُعاقَبُ إلَّا على تركِ الوُضوءِ. والإجماعُ على خلافِهِ والنَّصُّ، نحو ﴿ولله على النَّاسِ حِجُّ البيتِ﴾ ﴿يا أيُّها النَّاسُ اعبُدوا﴾.

* * * * * *

قوله: «لنا القطع بالجواز بشرط تقديم الإسلام»[1] إلى آخره. يعني أن النزاع في المسألة، إما في جوازها عقلاً، أو في وقوعها شرعاً[2].

أما الجوازُ عقلاً، فمقطوع به، إذ لا يمتنعُ أن يقال: أنتم[3] مأمورون بالصلاة والزكاة ونحوهما[4]، بشرط أن تقدموا[5] الشهادتين، كما أن المحدث مأمور بالصلاة بشرط تقديم الطهارة التي هي من شروط صحة الصلاة.

قوله: «ومنع الأصل»[6] إلى آخره، أي: منع[7] أن المحدث[8] مخاطب بالصلاة بشرط تقديم الطهارة، «يستلزم أن» المحدث[8] «لو ترك الصلاة عمره لا يعاقب إلا على[9] ترك الوضوء» لأنه[10] حينئذ ليس مأموراً بغيره، ثم إذا فعله أمر بالصلاة، «والإجماع خلافه»[11] أي: خلاف أنه لا يعاقب إلا على[12] ترك الوضوء، بل يعاقب على جميع الصلوات الفائتة طول عمره، وذلك يدل على أنه مكلف بها.

وفرَّعَ الشيخ أبو محمد وغيره على هذا الإلزام، أن المحدث لو توضأ وترك الصلاة، يلزم أن لا يُعاقب إلا على تكبيرة الإحرام، لاشتراط تقديمها، وهو إلزامٌ غيرُ جيد، لأن التكبيرة جزء الصلاة، وليست حقيقة مستقلة منفردة عنها، كالوضوء، اللهم إلا أن يُنزِّلوا أجزاءَها منزلةَ الحقائق المستقلة، مؤاخذة بما اقتضاه لفظُ الخصم من

---

(١) في (هـ): تكميل كلمة المتن.
(٢) في (هـ): شرطاً.
(٣) في (هـ): إذ لا يمتنع مأمورون... الخ.
(٤) في (آ و ب وج و د): ونحوها.
(٥) في (هـ): تقدم.
(٦) في (هـ): أتم عبارة المتن.
(٧) في (ج و د): يمنع.
(٨ - ٨) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٩) على: ساقطة من (ج).
(١٠) من: لأنه حينئذٍ، إلى قوله: أمر بالصلاة، مكرر في (ج) حيث كتب في الأصل والهامش.
(١١) في البلبل المطبوع: على خلافه.
(١٢) على: ساقطة من (ج و هـ).

اشتراط التقديم، وجزء الشيء يتقدمه، ويتوقف الشيء عليه. وبالجملة: هذا تدقيق، ليس وراءه تحقيق، إنما هو من باب إعناتِ الخصم.

وقولي: «ومنع(1) الأصل» أي: منع حكم المحدث المذكور، يستلزم ما قررناه(2)، لأنا جعلنا حكم المحدث ـ وهو تكليفه بالصلاة ـ بشرط(3) تقديم الوضوء، أصلاً لحكم الكافر ـ وهو تكليفُه بالفروع ـ بشرط تقديم الإيمان.

قال الكناني في «مطالع الأحكام»: مأخذ المسألة، أنه ليس في ترتيب الثواني على الأوائل ما يُخرجها عن أن تكون ممكنة.

قلت: معناه، أن ترتيب التكليف على اشتراط تقديم الإيمان، هو(4) ترتيب أمر ثان على وجود أمر أول، وليس ذلك ممتنعاً، ولا موجباً للامتناع، كالآحاد المترتبة(5) في مراتب العدد، فإن كل واحد منها مترتب(6) الوجود على ما قبله، الثاني على الأول، والثالث على الثاني، وهلم جراً.

قال أيضاً: وإذا ثبت معاقبتُهم على ترك الإيمان إجماعاً فلتصح(7) معاقبتُهم على ترك الصلاة، إذا مضى من الوقت ما يسع(8) الفعل الأول، يعني إذا مضى من وقت التكليف ببلاغ الخطاب ما يسع فعل الإيمان، بأن يقول الكافر: آمنتُ، أو يأتي بالشهادتين، أو يعتقد ذلك.

قوله: «والنص»(9) إلى آخره. هو عطف على قوله: القطع، في قوله: «لنا، القطع(10) بالجواز»(11) أي: لنا القطع بالجواز(11) والنص على الوقوع المستلزم للجواز، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله

(١) في (د): منع، بدون واو.
(٢) في (آ): قررنا.
(٣) في (ج و د): شرط.
(٤) في (آ): وهو.
(٥) في (آ): المرتبة.
(٦) في (هـ): مرتب.
(٧) في (ب و ج و د): فليصح.
(٨) في (ج و د): يتسع.
(٩) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(١٠) في (ب): لنا القطع في بالجواز.
(١١ ـ ١١) ما بين القوسين ساقط من (آ و ج).

سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّها النَّاسُ اعْبُدُوا ربَّكم﴾ [البقرة: ٢١]. وسائر الخطاب الوارد بلفظ الناس[١]، وهو عام[٢] في المؤمنين والكفار، بل هو في[٣] الأصل للكفار[٤]، لأن العالم كلهم كانوا كفاراً قبل ورودِ الخطاب، فلما ورد لم يرد إلا على كافر، فهدى[٥] الله سبحانه وتعالى لاتّباعه بعضاً دونَ بعض.

والحج في الآية الأولى من فروع الإسلام، والعبادة في الثانية تعُم جميعَ الفروع والأصول، لأنها في اللغة التَّذلل، وفي الشرع التذلل بمتابعة[٦] مرسوم الشرع[٧] من أمر أو نهي.

---

(١) الناس، ساقطة من (ج).
(٢) في (هـ): عامة.
(٣) في، ساقطة من (ج و د).
(٤) في (هـ): الكفار.
(٥) في (ج و د): يهدي.
(٦) في (آ و ب): وفي الشرع، متابعة مرسوم... الخ.
(٧) في (ج و د): شارع.

قالوا: وجُوبُها معَ استحالةِ فِعلِها في الكفرِ، وانتفاءِ قضائِها في الإسلامِ غيرُ مفيدٍ.

قُلنا: الوجوبُ بشرطِ تقديمِ الشرطِ، كما سَبَقَ. والقضاءُ بأمرٍ جديدٍ، أو بالأمرِ الأوَّلِ، ولكن انْتَفَى بدليلٍ شرعيٍّ، نحو: «الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبْلَهُ». وفائدةُ الوُجوبِ، عقابُهُم على تركِها في الآخرةِ، وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ النَّصُّ، نحو: ﴿وَوَيْلٌ للمُشركِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتونَ الزَّكاةَ﴾ ﴿مَا سَلَكَكُمْ في سَقَرَ، قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ المُصَلِّينَ﴾. والتكليفُ بالمناهي، يَسْتَدْعي نِيَّةَ التركِ تقرُّباً. ولا نِيَّةَ لكافرٍ.

* * * * * *

قوله: «قالوا: وجوبها مع استحالة فعلها في الكفر، وانتفاء قضائها[1] في الإسلام، غير مفيد».

هذا دليل المانعين من تكليفهم بالفروع. وتقريره: أن التكليف لا بد وأن[2] يكون مفيداً، إذ هو لغير فائدة عبث محال على الشرع. والفائدة إما[3] أن تكونَ صحة فعلها حالَ الكفر، أو وجوب قضائها بعد الإسلام، وكلاهما منتف، لأن الكافر لا تصح منه عبادة فرعية حال كفره، ولا يجب عليه[4] قضاؤها بعد الإسلام، فينتفي التكليف لانتفاء فائدته.

قوله: «قلنا» إلى[5] آخره. هذا جواب السؤال الذي تضمنه دليلُهم.

وتقريرهُ: أن وجوبَها عليهم حالَ الكفر، إنما هو بشرط[6] تقديم الشرط ـ وهو الإيمان ـ كما سبق أول المسألة، فلا يَرِدُ قولُهم: إن وجوبها حالَ الكفر مع عدم صحتها منهم، لأن المحال إنما يلزم لو أوجبناها عليهم مطلقاً، ونحن[7] إنما نوجبُها بشرط تقديم الإيمان، وأما عدمُ وجوب قضائها عليهم بعد الإسلام، فنقول:

قضاء العبادات اختلف فيه، هل هو بأمر جديد، أو بالأمر الأول؟ يعني:

---

(١) ليست في (هـ).
(٢) في (ج و د): أن.
(٣) في (ج و د): والفائدة لا بدّ أن تكون.
(٤) عليه، ساقطة من (ج و د).
(٥) في (ج): قلنا آخره، وفي (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٦) في (د): شرط.
(٧) في (د): ونحن نقول إنما نوجبها.. الخ.

الخطاب الذي ثبت به أصلُ التكليف، كما سيأتي في موضعه، إن شاء الله تعالى.

فإن قلنا: هو بأمر جديد، سقط السؤال، لأنا نقول: قضاء العبادات، إنما لم يجب[1] عليهم بعد الإسلام، لانتفاء ورود الأمر الجديد بها، لا أنها لم تكن واجبة عليهم حال الكفر.

وإن قلنا: إن القضاء[2] بالأمر الأول، قلنا: هم مأمورون بها حالَ الكفر، لكن سقط قضاؤها عنهم بعد الإسلام بدليل شرعي متجدد، نحو قوله[3] عليه السلام: «الإِسْلامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ، والحَجُّ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ، والتَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَها»[4] أي: يقطع ما قبله من أحكام الكفر، حتى كأن الكافر بعد إسلامه[5] لم يصدُرْ منه معصية لله تعالى أصلاً، ولحظ الشارع في ذلك مصلحة عامة[6]، وهو[7] تيسيرُ الدخول في الإسلام عليهم، وتكثيرُه منهم[8]، إذ من أسلم بعد مئة سنة في الكفر[9]، لو علم أنه يلزمه قضاء صلواتها[10]، وسائر عباداتها، لَجَبُنَ عن الدخول فيه، وإذا علم أنه لا يُطالب بشيء من ذلك، سهل عليه بالضرورة.

أما حقوقُ الآدميين، فلا يُسقطها الإسلامُ[11]، تحقيقاً للعدل العام[12] بين[13] العالم.

قوله: «وفائدة الوجوب عقابهم[14] على تركها[15] في الآخرة» هذا من تمام

(١) في (ب و ج): تجب.

(٢) إن القضاء، ليس في (هـ).

(٣) في (هـ): قولهم.

(٤) هو جزء من حديث مطوّل أخرجه مسلم (١٢١) من حديث عمرو بن العاص.

(٥) في (آ): الإسلام.

(٦) ليست في (هـ).

(٧) لو قال، وهي، لكان أولى.

(٨) منهم، ساقطة من (آ).

(٩) في الكفر: ساقطة من (آ).

(١٠) في (آ): صلاتها.

(١١) ليست في (هـ).

(١٢) العام، ساقطة من (آ).

(١٣) بين العالم، ليست في (د و هـ).

(١٤) من قوله، عقابهم، إلى: فائدته، ليس في (ج).

(١٥) من قوله: تركها، إلى: في الدار الآخرة، ليس في (هـ).

الجواب، أي: لا نسلم أن تكليفهم بالفروع غير مفيد، بل فائدته[1] عقابهم على تركها في الدار الآخرة، فيعاقبون على ترك الإيمان بالتخليد، وعلى ترك فروعه بالتضعيف، وهو زيادة كمية[2] العذاب أضعافاً يستحقونها في علم الله تعالى. وقد صرح النص بذلك، نحو قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [فصلت: ٦ ـ ٧]، وقوله سبحانه وتعالى حكاية عن أصحاب اليمين: ﴿فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ، عَنِ الْمُجْرِمِينَ، مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ، وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ﴾ [المدثر: ٤٠ ـ ٤٥] ـ وهذه كلها فروع ـ ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٦]، هذا هو الأصل الذي بتركه والجزم بضده يكون الإيمان. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ
[٢٧] مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩].

ووجه الاستدلال بهذه النصوص، أنه رتب الوعيدَ فيها على مجموع ترك الأصل والفرع، فكانت الفروعُ جزءاً من سبب الوعيد، وذلك يستلزم أنهم مكلفون بها، فإن قيل: المستقل بالوعيد في هٰذه النصوص هو الكفر وحده، بدليل استقلاله بالتخليد. فجوابه[3] من وجهين:

أحدهما: لا نُسَلِّمُ استقلالَه بالوعيد، وهو محل[4] النزاع، بل الوعيد على المجموع، لأن الفروع في النصوص المذكورة، معطوفة بالواو وهي للجمع، فصار[5] كأنه قال: ويل لمن وُجِدَ منه مجموعُ الإشراك ومنع[6] الزكاة. ولا يُمكنهم أن يثبتوا استقلال الكفر بالتخليد، وإن كنا نوافقهم[7] عليه كما سبق، لأنكم[8] لو فرضتم كافراً أتى في حال كفره بجميع الفروع [لم يقبل][9] منه مع كفره، وإنما كلف بها بشرط

(١) في (ب): فائدة.
(٢) في (ج و د): زيادة مكثه على العذاب.
(٣) في (ج و د): فهو إذ من وجهين.
(٤) محل، ساقطة من (ج و د).
(٥) ليست في (هـ).
(٦) في (ب): أو منع.
(٧) في (آ و ب وج و د): نوافقكم.
(٨) النسق يقتضي: لأنهم.
(٩) لم يقبل غير، موجودة في جميع النسخ، وقد أثبتها لاستقامة المعنى.

أن يوقعها مسلماً.

الوجه الثاني: أن الكفر وإن استقل بالتخليد، لكن يُعاقبون على ترك الفروع بالمضاعفة، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ومن يفعل ذلك﴾ يعني الإشراك والقتل والزنى ﴿يلقَ أثاماً، يُضَاعَفْ لَهُ العَذَابُ﴾، يعني على كل واحد من هذه الأشياء يُعذَّبُ ضِعفاً من العذاب.

قلتُ: وهذه الفائدة، أعني عقابَهم على ترك الفروع في الآخرة، بعض الأصوليين يعينها[(١)]، أي: لا فائدة لتكليفهم إلا ذلك، وبعضهم ذكر هنا[(٢)] فوائد:

منها: تيسيرُ الإسلام على الكافر، فإنه إذا علم أنه مخاطب بها ربما سهل عليه فعلها، دون فعل أصلها وهو الإيمان، لأن فروع الشريعة كلها حسن عقلاً، تميل[(٣)] الطباع إليها، وقد كان في الجاهلية مَنْ ليس بينه وبين أن يكون ولياً لله إلا الشهادتان[(٤)]. مثل حاتم الطائي على ما عُرف من جوده[(٥)]، ومحبته للعدل، ومكارم الأخلاق، والتوكل، والإيمان بالمعاد، وبعض من أدرك الدعوة الإسلامية، أجاب إلى جميع ما وردت به[(٦)]، وامتنع من الصلاة، لما فيها من إرغام الأنوف، فإذا علم الكافر أنه مخاطب بها، وفعلها بنية الطاعة، والإجابة لداعي الشرع - وإن لم يكن له نية صحيحة - فربما يسر الله عليه الهدى ببركة ذلك المعروف والبر. ويروى في الحديث، أن المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه، فيناسب[(٧)] أن يختم للكافر بالإيمان بسبب كثرة حسناته[(٨)].

---

(١) ولو قدم الفعل فقال: هي التي يعينها بعض الأصوليين لكان أولى.

(٢) في (د): لها، وفي (هـ): ذكر فوائد.

(٣) في (آ): يميل، وفي (ج و د و هـ): يميل إليها الطباع.

(٤) في (آ و هـ): الشهادتين.

(٥) في (هـ): وجوده.

(٦) في (د): به السنّة.

(٧) في (ب): ويناسب.

(٨) في هذا نظر، فإن الختم للكافر بالإيمان بكثرة أعماله الصالحة يتنافى مع كثير من النصوص، مثل قوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً﴾ والختم للمسلم بالكفر بسبب كثرة ذنوبه يتنافى مع كثير من النصوص، مثل حديث أبي ذر: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» فقال أبو ذر: وإن زنى وإن سرق؟ قال رسول الله ﷺ: «وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبي ذر». ولعل المؤلف رحمه الله فيما ذكره في هذه الفائدة - عن بعض الأصوليين - يشير إلى حديث: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها... الخ» وما ورد في =

ومنهـا: الترغيب في الإسلام، فإن الكافر إذا علم أنه مخاطب بالفروع، وأنه يثبت في حقه الـوجوب والحظر، وقد أتى منها بكبائر، كالقتل والظلم والفساد في الأرض. وأن إثم ذلـك لاحق له، ثم عرف أن الإسـلام يَجُبُّ ذلـك كُلَّه، ربما[1] استشعر الخوفَ من عاقبة ما فعل منها، فدعاه ذلك إلى الإسلام الهادم لها.

ومنهـا: الحكمُ بتخفيف العـذاب على[2] الكافر بفعل بعض الخيرات، وترك بعض الشرور، إذا عرف أنه مخاطب بها، وفعلها[3] جاز أن يُخفف عنه العذابُ في الآخرة بالنسبة إلى من لم يفعل ذلك[4]، فإن أهلَ النارِ فيها متفاوتون[5] في المنازل والـدَّرَكـات بحسب أعمـالهم، [7]كمـا أن أهـل الجنةَ متفاوتون فيها[6] في المنازل والدرجات بحسبِ أعمالهم[7]. كما قررته في «القواعد الصغرى».

ذكر هذه الفوائد الثلاث القرافي في «شرح التنقيح» وأحال بفوائد أخر على شرحه لـ «المحصول».

ومن المآخذ السمعية الإجماع على[8] أن النبي ﷺ دعا الناس عامة إلى قبول جميع ما جاء به.

قوله: «والتكليف بالمناهي، يستدعي نية الترك تقرباً، ولا نية لكافر».

هذا تقـرير لضعف[9] مذهب القـائلين بأن[10] الكفـار مكلفـون بمناهي الشرع الفـرعية، كتـرك المحظورات، دونَ مأموراته، كفعل الواجبات، ووجه الفرق على قولهم: هو أن مقصودَ الأوامر الشرعية التقربُ إلى الله سبحانه وتعالى بإيجادها، وما

= معناه، وهذا لا يفيد المعنى الذي أشار إليه المؤلف، وهو يتناقض صراحة مع ما عليه السلف الصالح في أن المعاصي لا تخرج من الإيمان.

(١) في (ب): فربما.

(٢) في (آ و ب و ج و د): عن.

(٣) في (آ): وبفعلها.

(٤) لعله يشير إلى تخفيف عذاب أبي طالب في كونه في ضحضاح من النار، لكن يرد على هذا، بأن هذا التخفيف كان ببركة دعاء الرسول ﷺ وجزاء على مساندة أبي طالب للرسول ﷺ إلى آخر رمق من حياته.

(٥) في (هـ): متفاوتون فيها.

(٦) ليست في (هـ).

(٧ ـ ٧) ما بين القوسين ليس في (آ)، وبحسب أعمالهم، وحدها، ليست في (د).

(٨) في (هـ): أعني أنه... الخ.

(٩) في (ج): نقط، وفي (د): نقض.

(١٠) في (هـ): فان.

يترتب عليها[1] من مصلحة عاجلة، كإغناء الفقراء بالزكاة، ونحوه. والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، لا يصح إلا بعدَ تصديق المخبر عنه، وذلك هو الإيمان. فمقصود الأوامر، لا يتصور من الكافر قبل الإيمان، بخلاف المناهي[2]، فإن مقصودها إعدام[3] مفسدتها المترتبة عليها، كمفسدة القتل والزنى والظلم والبغي، ونحو ذلك. وترك هذه المفسدة وبراءة تاركها من عهدتها[4] لا يتوقف على تصديق ولا إيمان، والمؤمن والكافر فيه سيان[5].

وتقرير الجواب أن نقول: قولكم: التقرب بالمأمورات لا يصح إلا بعد التصديق والإيمان. قلنا: نعم[6]، وكذلك نقول، لكن ليس كلامنا في الصحة، إنما هو[7] في التكليف بها حال الكفر، بشرط تقدم[8] الإسلام على فعلها، وقد سبق دليل ذلك وفوائده.

أما قولكم: إن الكافر يخرج من عُهدة المنهي[9] عنه بتركه، فيصح تكليفُه به، بخلاف المأمورات.

قلنا: هذا موضعُ تحقيق وتفصيل، وبيانه: أن الإنسان بالنسبة إلى الشرع مثاب[10] ومعاقب، بناءً على أنه مأمور ومنهي[11]، فثوابه يحصل تارة عن فعل مأمور، كالصلاة[12]، وتارةً عن ترك محظور، كالزنى والربا، وعقابه يحصل، تارة عن فعل محظور، كالزنى، وتارة عن ترك مأمور، كالصلاة، ومدارُ الأمر في ذلك[13] كله على النية والقصد، لأن القاعدة الشرعية أن الأعمال بالنيات، ففاعلُ المأمور لا يُثاب عليه

(١) في (ب): باتخاذها وما عليها من مصلحة.

(٢) في (آ): النواهي.

(٣) في (آ): عدم.

(٤) في (ج): عهداتها.

(٥) في (د): سيبان.

(٦) نعم، ساقطة من (آ).

(٧) في (آ و ب و د): هي.

(٨) في (آ و ب و ج و هـ): تقديم.

(٩) في (هـ): النهي.

(١٠) في (هـ): يثاب ويعاقب.

(١١) في (هـ): ونهي.

(١٢) في (هـ): الصلاة.

(١٣) في (ب): ومدار الأمر وذلك كله.

الثواب الشرعي إلا بنية التقرب، وتارك المحظور لا يُثاب عليه الثواب الشرعي، وهو ثوابُ مَن اتقى الله سبحانه وتعالى وخافه، وآثره على نفسه، وترك شهواته لرضاه، إلا بنية ذلك، والثواب والعقاب من آثار التكليف، وكلامنا فيه.

أما براءة العُهدة من مفسدة المنهي[1] بتركه، فذلك من قبيل العدل، يستوي فيه المؤمنون والكفار، والعقلاء وغيرهم، حتى إن المجنون لو أُكره امرأة على الزنى، وجب مهرُها في ماله، ولو هم بها، ثم كفَّ عنها، خرج عن عُهدة الغرامة التي كانت متوقعة[2] بفعله لو فعل، ولم يجب في ماله شيء، وكذلك العاقلُ المسلم، لو فعل هذا بعينه، للزمه[3] المهر من حيث العدل، والإثم من حيث التكليف، ولو كف عنها بعد أن هم بها ناوياً[4] التقرب[5]، لبرئ من عهدة المهر، من حيث العدل، ومن عهدة الحد، من حيث التكليف، [6]ولحصل له أجر الكف، وثواب المتقين، من حيث التكليف[6] أيضاً، لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١]، ولو كف عنها غير ناوٍ للقربة، برئ من عهدة المهر، من حيث العدل الثابت بين المخلوقين، وبرئ من عهدة الحد، من حيث التكليف بمقتضى العدل الثابت بينَ الله سبحانه وتعالى[7] وخلقه، ثم نظرنا، فإن كان كفُّه خوفاً من مخلوق، فهو[8] جبن لا تقوى، وإن كان إيثاراً لطهارة العرض، والشجاعة على ضبط النفس، ونحو ذلك مما يتعاناه[9] أصحابُ الهمم والنفوس الفاضلة الأبيّة، فهذا محمود على عفافه العرفي، وبالضرورة[10] لا يُساوي من كان كفه[11] خوفاً من الله تعالى، ورغبة[12] فيما عنده.

---

(١) في (هـ): النهي.

(٢) في (ب و د): متوقفة.

(٣) في (ج): ألزمه، وفي (هـ): للزم.

(٤) في (آ): كف عنها ناوياً، وفي (ج): كف عنها بعد أن هم.

(٥) في (ب و ج و د و هـ): للتقرب.

(٦ ـ ٦) ما بين القوسين غير موجود في (ب).

(٧) في (د): وبين خلقه.

(٨) فهو، ساقطة من (ج و د).

(٩) في (آ): يتعافاه، وفي (د): يتعطاه.

(١٠) في (د): والضرورة لا تساوي.

(١١) في (هـ): «لا يساوي من كان كفه خوفاً من مخلوق فهو جبن الله ورغبة فيما عنده» وواضح أن في العبارة اضطراباً أو سقطاً.

(١٢) في (ب): ورغبته، ولو كانت العبارة: «وبالضرورة لا يساوي من كان كفه خوفاً من مخلوق من كان كفه =

وإذا تقـرر هذا، قلنـا: قولُكم: الكافر يخرج من عهدة المنهي بتركه، فيصح تكليفه. إن عنيتم أنه يبرأ من عهدة العدل، كالغرامات المترتبة على المناهي، فهذا ليس مِن باب التكليف، بل من باب العدل، وليس الكلام فيه.

وإن عنيتم أنه يبرأ من عهدة أذىً يلحقه من المخلوقين، في نفس[1] أو[2] مال أو عرض[3]، فهذا[4] من باب الجبن أو العفاف العرفي.

وإن عنيتم أنـه تحصل[5] له فضيلة[6] المتقين، ومن نهى النفس عن الهوى، فهذا[7] يتوقف على نية التقرب، ولا نية لكافر، بحيث يترتب عليها الثواب الشرعي، فهذا تقرير قوله: «والتكليف بالمناهي يستدعي نيةَ الترك تقرباً، ولا نية لكافر».

فروع:

أحدها[8]: أن الجهاد خاص بالمؤمنين، فقيل: لم يكلف به الكفار بالأصالة، لعـدم حصـول مصلحته منهم، لأن الله سبحانه وتعالى حيث أمر بالجهاد لم يعين الكفـار، ولم يذكـر صيغـة يندرجون فيها، بل قال: ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الكُفَّارَ﴾ [التوبة: ٧٢]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا[9] قَاتِلُوا﴾ [التوبة: ١٢٣]، اللهم إلا عمومات بعيدة، نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم﴾ [الحج: ١]، ومن التقوى فعلُ المأمور، ومن المأمور الجهاد، فتتناولهم هٰذه العمومات على بعدها، وهو أصحُّ طرداً لحكم المسألة في جميع الفروع من غير استثناء شيءٍ منها.

وأما عدمُ حصول[10] مصلحة الجهاد منهم، فهو كمصلحة الصلاة لا تحصُل[11]

= خوفاً من الله تعالى ورغبة فيما عنده» لكان أولى.

(١) في (ج): نص.

(٢) أو، ليست في (هـ).

(٣) أو عرض، ساقطة من (ج).

(٤) في (هـ): فهو.

(٥) في (د): يحصل.

(٦) في (هـ): المؤمنين المتقين.

(٧) في (ج و د): لا يتوقف، وهو خطأ.

(٨) في (د): أحدهما.

(٩) آمنوا، ساقطة من (د).

(١٠) ساقطة من (ج و د).

(١١) في (ج و د): يحصل.

[٢٨] بفعلها حال الكفر، ولكنه مكلف بالجهاد والصلاة، وغيرهما من الفروع[١]، بشرط تقديم الإسلام.

الفرع الثاني: وقع النزاعُ بينَ بعض الفقهاء في سنتنا هذه ـ وهي سنة ثمان وسبع[٢] مئة للهجرة المحمدية صلوات الله على منشئها[٣] ـ في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟

واستفتي فيها شيخُنا أبو العباس أحمد[٤] بن تيمية بالقاهرة ـ أيده الله [٥] تعالى ـ فأجاب فيها بما ملخَّصُه أنهم مكلفون بها بالجملة، لكن لا على حد تكليف الإنس بها، لأنهم مخالفون للإنس[٦] بالحد والحقيقة، فبالضرورة[٧] يخالفونهم في بعض التكاليف.

قلتُ: مثالُه، أن الجن قد أُعطي بعضُهم قوةَ الطيران في الهواء، فهذا يُخاطب بقصد البيت الحرام[٨] للحج طائراً.

والإنسانُ لعدم تلك القوة فيه، لا يخاطب بذلك، فهذا في طرف زيادة تكليفهم على تكليف الإنس.

وأما من[٩] جهة نقص تكليفهم عن[١٠] تكليف الإنس، فكُلُّ تكليف[١١] يتعلق بخصوص طبيعة الإنس، ينتفي في حق[١٢] الجن، لعدم تلك الخصوصية فيهم.

والدليل على تكليف الجن بالفروع، الإجماع على أن النبي ﷺ أُرسل بالقرآن الكريم إلى الجن والإنس، فجميعُ أوامره ونواهيه متوجهة إلى الجنسين، وهي مشتملة

(١) من الفروع: ليست في (د).

(٢) في (د): وستمائة، ثم صححت في الحاشية إلى سبعمائة.

(٣) في (ج و د): من سنّها.

(٤) ليست في (هـ).

(٥) على حاشية (د): الإمام الأعظم شيخ الإسلام والمسلمين على الإطلاق بقية الخلف... أبي العباس شهاب الملة والدين رضي الله عنه وأرضاه وأحسن... السنة جزاه.

(٦) في (ب): لأنهم مخالفون بها للإنس.

(٧) في (هـ): الضرورة.

(٨) ليست في (هـ).

(٩) من، ليست في (آ و ب و ج و هـ).

(١٠) في (آ): على.

(١١) فكل تكليف، ليست في (هـ).

(١٢) حق، مكررة في (ج).

على الأصـول والفـروع، نحـو: ﴿آمِنُوا بِاللهِ﴾ [الحديد: ٧]، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وقد تضمن هذا الدليل، على أن كفار الإنس مخاطبون بها، وكذلك كفارُ الجن، لتوجه القرآن بجميع[(١)] ما فيه إلى مؤمني الجنسين وكفارهم.

الفـرع الثالث: ذكر الزنجاني[(٢)] في كتاب «تخريج الفروع على الأصول» أن الخـلاف في أن الكفـار يملكون أموال المسلمين بالقهر مبني على[(٣)] الخلاف في تكليفهم بالفروع.

فإن قلنا: هم مكلفون بها، لم يملكوها[(٤)]، لأن من الفروع تحريمَ أخذ مال الغير بالقهـر، والمـأخـوذُ بسبب حرام لا يملك، وهم[(٥)] قد أخذوا أموال المسلمين بهذا السبب المحرم[(٦)]، وتحريمه ثابت في حقهم، فلا يملكونها به.

وإن قلنا: ليسوا مكلفين بالفروع، ملكوا الأموالَ بالقهر، لأن التحريم غيرُ ثابت في حقهم، فيكون أخذُهم لها مباحاً بالنسبة إليهم.

قلت: الصحيح من مذهب أحمـد أنهم يملكونها، وهو يُنافي أصلَه في أنهم مكلفون بالفروع، لكنْ مأخذُه في ملكهم لها غيرُ ذلك، وهو أن المسلمين يعوَّضون[(٧)] عن أموالهم الأجر، فلو بقيت على ملكهم، لاجتمع لهم العوض والمعوض، وهو باطل عقلاً، وغيرُ معهود شرعاً.

قلت: وهو تقرير لطيف حسن، غير أنه ينتقض بالمغصوب منه، فإنه[(٨)] يؤجر على مصيبته في ماله المغصوب، مع أن الغاصب لا يملكه، ولا فرقَ بينَ الصورتين إلا الكفر والإسلام وداراهما[(٩)]، ولا يظهر تأثيرُه في الحكم، وأيضاً، فإن الأجر ليس عوضاً

---

(١) في (آ): لجميع.
(٢) في (د): الريحاني، وهو تصحيف.
(٣) في (ج و د): على هذا.
(٤) في (ج و د): يملكونها.
(٥) في (ب): فهم.
(٦) في (ج): المحرمة.
(٧) في (آ و هـ): تعوضوا، وفي (د): يعوضوا.
(٨) في (ج): بأنه.
(٩) في (آ و ج): ودارهما.

مالياً، وامتناعُ العوض والمعوض إنما هو في الماليات، فتخريج[1] ملك الكفار لأموال المسلمين على تكليفهم جيد[2].

ولهذا قال[3] أبو الخطاب: لا يملكونها، فكان قولُه أحرى على أصول أحمد، رحمة الله عليهما.

---

(١) في النسخ المخطوطة: فتخرج.

(٢) جيد ساقطة من (ج).

(٣) كلمة «قال» ساقطة من (ب).

وأمّا الثّاني، وهي شروط المُكَلَّفِ بِهِ. فَأَنْ يكونَ معلومَ الحقيقةِ للمكلفِ، وإلّا لَمْ يَتَـوَجَّهْ قصدُهُ إليهِ. معلوماً كونُهُ مأموراً بِهِ، وإلّا لَمْ يُتَصَوَّرْ منهُ قصدُ الطاعةِ والامتثالِ. معدوماً، إذْ إيجادُ الموجودِ مُحالٌ. وفي انْقِطاعِ التكليفِ حالَ حُدوثِ الفعـلِ خلافٌ، الأَصَـحُّ يَنْقَـطِعُ، خِلافاً للأَشْعَرِيِّ. وَأَنْ يكونَ مُمْكِناً، إذِ المكلفُ بِهِ مُسْتَدْعىً حصولُهُ، وذلك مستلزمٌ تصورَ وقوعِهِ، والمحالُ لا يُتَصورُ وقوعُهُ، فلا يُسْتَدْعَى حصولُهُ، فلا يُكَلَّفُ به، هذا من حيثُ الإجمالِ. أمَّا التّفصيلُ: فالمحالُ ضربانِ، محالٌ لنفسِهِ، كالجَمْعِ بينَ الضدَّيْنِ، ولغيرِهِ، كإيمانِ مَنْ عَلِمَ اللهُ تعالى أنَّهُ لا يُؤمنُ. فالإجماعُ على صِحَّةِ التّكليفِ بالثّاني، والأكثرونَ على امتناعِهِ بالأوَّلِ، لمَا سَبَقَ، وخالَفَ قومٌ، وهُو أَظْهَرُ.

* * * * *

قولـه: «وأما الثاني»[1] أي: وأما البعض الثاني من شروط التكليف، «وهي[2] شروطُ المكلَّف به»، وهـو الفعـل «فـأن» أي: فمنها[3]: أن «يكون معلومَ الحقيقة للمكلف وإلا» أي: (٤ لو لم يعلم المكلف حقيقة ما كلف به «لم يتوجه قصده إليه» حتى يأتي به، وإذا ٤)لم يتوجه قصدُه إليه لم يصح وجودُه منه، لأن توجُّهَ القصد إلى الفعل من لوزام إيجادِه، فإذا انتفى اللازمُ الذي هو القصدُ، انتفى الملزومُ وهو الإيجاد.

مثالُه: أن المأمور بالصلاة، يجب أولاً أن يعلم حقيقتها، وأنها جملة أفعال، من قيام وركـوع وسجود وجلوس، يتخللها أذكار مخصوصة، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، حتى يَصِحَّ قصدُه لهذه الأفعال، ويشرع فيها شيئاً بعدَ شيء. فلو لم يعلم ما حقيقةُ الصلاة، لم يدرِ في أي فعل يشرع من أنواع الأفعال[5]، فيكون تكليفُه بفعل ما لا[6] يعلم حقيقته تكليفاً بما لا يُطاق، وهو وإن كان جائزاً لكنه غير واقع.

---

(١) في (هـ): أكمل بعض نص المختصر.

(٢) في البلبل المطبوع: وهو.

(٣) في (ج): فهمنا، وهو خطأ.

(٤ - ٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٥) في (آ): الفعال.

(٦) في (ج و د): ما لم.

قولـه: «معلومـاً كونه مأموراً[1]»، أي: ومن شروط[2] المكلف به[3]، أن يعلم المكلف أنه مأمور[4] «به، وإلا» أي: وإن[5] لم يعلم أنه مأمور به، «لم يتصور منه قصد الطاعة والامتثال» بفعله، إذ الطاعة موافقة الأمر، والامتثال: هو جعل الأمر مثالاً يتَّبـع مقتضاه، فإن لم يعلم الأمر لم يتصور موافقته له، ولا نصبه[6] مثالاً يعتمده، فيكون أيضاً من تكليف ما لا يطُاق.

تنبيه: قولُنا مثلاً: يجب كذا، (7أو لا يجب كذا7)، وإلا كان كذا، وإلا[8] لم يكن كذا، تقديرُه: يجب كذا، وإن لم يجب كذا، كان كذا،فهي[9] جملة شرطية، أصلها إن الشرطية، وبعدها لا النافية مفصولة منها، هكذا: يجب كذا، وإن لا يجبْ كذا كان كذا[10] أو لم يكن كذا، أي: وإن انتفى وجـوب كذا، كان كذا، لكن لكثـرة الاستعمال وصلوا[11] لا بإن، وأدغموا[12] نون إن الشرطية في لام لا النافية، فصارت هكذا: وإلا[13] يكن كذا، كان كذا، ثم حذفوا الشرط، لظهوره مما في سياقه، فقالوا: يجب كذا، وإلا كان كذا. وهـذه الصيغ في القرآن متعددة، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ [يوسف: ٣٣]، ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩] ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٤٠]، فقولنا ها هنا: يجب أن يكون الفعل معلومـاً للمكلف، وإلا لم يتـوجـه قصـده إليه، أي: وإن لم يكن معلوم الحقيقـة للمكلف، لم يتوجه قصده إليه، ثم حذف الشرط، وبقي جوابه يلي[14] الشرط[15]،

---

(١) مأموراً، ساقطة من (ج و د و هـ).

(٢) في (د): شرط.

(٣) به، ساقطة من (ج و د).

(٤) في (ج و د): مأموراً، وهو خطأ.

(٥) وإن، ساقطة من (ج و د)، وفي (هـ): وإذا.

(٦) في (ج و د): ينصبه.

(٧ ـ ٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٨) في (ج و د و هـ): أو وإلا.

(٩) في (آ): فهو.

(١٠) كذا، ليست في (آ و ب و ج و د).

(١١) في (هـ): وصولاً بأن.

(١٢) في (ج): وأعملوا.

(١٣) في (ج): وإن لا يكن كذا.

(١٤) في (د): بل.

(١٥) في (هـ): الشروط، إذ إيجاد الموجود محال.

فقيل: وإلا لم يتوجه، وهذا من التركيبات اللغوية التي تُلُقِّيَتْ بالعادة، ولا يتنبه لوجه تركيبها كُلُّ أحد(1).

اشتراط أن يكون المكلف به معدوماً

قوله: «معدوماً»(2) أي: ومن شروط المكلف به أن يكون معدوماً، كصلاة الظهر قبل الزوال «إذ إيجاد الموجود محال» كما يُقال لمن بنى حائطاً أو كتب كتاباً: ابْنِه، أو اكتبه بعينه، مع بقائه مبنياً مكتوباً مرة أخرى.

وإنما قلنا: «إذ إيجاد الموجود(3) محال»، لأن الإيجاد هو تأثير القدرة في إخراج المعلوم(4) من(5) العدم إلى الوجود، فلو أوجد مرة ثانية، لزم أن يكون معدوماً، لاحتياجه إلى الإخراج من العدم، موجوداً بالإيجاد الأول، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً، وهو جمع بين النقيضين، وهو محال.

قوله: «وفي انقطاع التكليف حال حدوث الفعل خلاف، الأصح ينقطع، خلافاً للأشعري».

ليست هذه من مسائل الروضة، وهي مشهورة، ذكرها الآمدي وابنُ الحاجب وغيرهما، وهي واسطة بين طرفين، فلذلك(6) خرج فيها الخلاف، وهو شأن ما كان واسطة بين طرفين غالباً.

وبيانُه، أن الفعل ينقسم بانقسام الزمان(7) ماض وحال ومستقبل، وله باعتبار الزمان، قبل(8) وبعد وحال، وهو الواسطة. فالتكليف إما أن يتعلَّق به قبل وجوده، كالحركة قبل التحرك، ولا خلاف في جوازه، إلا عند شذوذٍ من الأشعرية، وإما أن يتعلق به بعد حدوثه، كالحركة بعد انقضائها بانقضاء التحرك، وهو ممتنع اتفاقاً، لما سبق من أنَّه تكليف بإيجاد الموجود، وإما أن يتعلق به حال حدوثه، كالحركة في أول زمان التحرك، فهو جائز خلافاً للمعتزلة.

---

(1) في (ج و هـ) : واحد.
(2) في (هـ) : معدوماً، إذ إيجاد الموجود محال فقيل أي.
(3) في (ب): الماجود، وهو خطأ.
(4) هكذا في النسخ، ولعله تصحيف المعدوم.
(5) في (آ و ب و ج و د): عن.
(6) في (ج): فذلك.
(7) الأولى أن يقول: ينقسم الزمان إلى ماض وحال ومستقبل.
(8) في (ب): أو.

لنا: أنه مقدور، وكل مقدور يجوز التكليف به. (١ أما أنه مقدور(٢) فبالاتفاق، وأما أن كل مقدور(٣) يجوز التكليف به ١)، فلأنه يصح إيجادُه، والتكليفُ إنما هو الأمر بإيجاد الفعل.

قلت: هذا المقام فيه تحقيق، وذلك أنا(٤) إذا(٥) فسرنا حال حدوث الفعل بأنه أول زمن(٦) وجوده، صح التكليف به وكان في الحقيقة تكليفاً بإتمامه وإيجاد ما لم يُوجد منه، وإن أُريد بحال حدوثه زمن وجوده من أوله إلى آخره لم يصح مطلقاً، بل يصح في أول زمن وجوده أن يُكلَّف بإتمامه، كما سبق في التفسير الأول، وعند آخر زمن وجوده يكون قد وجد وانقضى، فيصير من باب إيجاد الموجود.

وهذا البحث ينزِعُ إلى مسألة الحركة وأنها تقبل القسمة أولا، وموضع ذلك غير هاهنا(٧).

وكأن الخلاف بين الطائفتين في هذه المسألة لفظي(٨)، لأن من أجاز التكليف علقه بأوَّلِ زمن الحدوث، ومن منعه علقه بآخره. والله أعلم. [٢٩]

اشتراط أن يكون المكلف به ممكناً

قولـه: «وأن يكون ممكناً» أي: ومن شروط المكلف به(٩) أن يكون ممكناً «إذ المكلف به مستدعىً حصوله»(١٠) إلى آخره، أي: يشترط إمكان الفعل المكلف به، لأن حصوله مستدعىً، أي: مطلوب للشرع، وكل ما كان مطلوب الحصول يجب أن يكون متصوَّر الوقوع، فالمكلفُ به، يجب أن يكون متصوَّر الوقوع، وهو معنى كونه ممكناً، لكن المحال لا يُتصور وقوعُه، وما(١١) لا يُتصور وقوعه، لا يُستدعى حصولُه.

(١ ـ ١) ما بين القوسين ساقط من (ج).
(٢) في (آ): مقدر.
(٣) في (ب): مقدوراً.
(٤) أنا، ليست في (د).
(٥) في (هـ): إن.
(٦) في (ج و د): زمان.
(٧) هكذا في جميع النسخ، ولو قال غير ما ها هنا، لكان أنسب.
(٨) في (آ): لفظي في هذه المسألة.
(٩) به، ساقطة من (ج و د).
(١٠) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(١١) من قوله: وما لا يتصور، إلى قوله: لا يتصور وقوعه، ليس في (ب و هـ).

أما أن المحال لا يتصور وقوعه، فلما[1] سيأتي إن شاء الله تعالى، وأما أن[2] ما[3] لا يتصـور وقوعه، لا يُستدعى حصوله، فلأن استدعاء الحصول لا يكون إلا لفائدة، ⁽⁴ وحصول الفائدة مما لا يتصور وقوعه، لا يعقل. وإذا ثبت أن المحال لا يُستدعى حصوله، فلا يُكلف به لِعدم فائدة ⁴⁾ التكليف به[5].

قوله: «هذا من حيث الإجمال» أي: هذا تقريرُ اشتراط إمكان الفعل المكلَّفِ به من حيث الجملة، وفيه[6] من حيث التفصيل كلام أبسطُ من هذا، لأن[7] الكلام في هذا الشـرط، هو الكـلام في المسألة المعروفة بتكليف ما لا يُطاق، وبعضُهم يسميها تكليفَ المحال.

وطريقُ التفصيل فيها[8] أن المحال ضربان: «محال لنفسه، كالجمع بين الضدين»[9] كالسواد والبياض، والقيام والقعود[10]، «ولغيره» أي: الضرب الثاني «محال لغيره» كإيمان من علم الله سبحانه وتعالى أنه لا يؤمن، كفرعون وأبي جهل وغيرهما من الكفار، إيمانهم[11] ممتنع لا لذاته، أي: لا لكونه[12] إيماناً، إذ لو امتنع إيمانُهم لكونه إيماناً[13]، لما وجد الإيمان من أحد، وإنما امتنع إيمانهم لغيره، أي: لعلة خارجة عنه، وهو تعلُّق علم الله سبحانه وتعالى وإرادته بأنهم لا يؤمنون، وخلاف معلوم الله تعـالى وإرادته[14] محال لغيره، بخلاف الجمع بين الضدين، فإنه محال لذاته، أي: لكونه جمعاً بين الضدين، فَعِلَّة امتناعه ذاته، لا أمر خارج عنه، فهذا

(١) في (هـ): لما.
(٢) أن، ساقطة من (ج و د).
(٣) ما، ليست في (هـ).
(٤ - ٤) ما بين القوسين ليس في (هـ).
(٥) به، ساقطة من (آ).
(٦) في (ب): وفيه نظر.
(٧) في (ج و د): والكلام من هذا.
(٨) في (آ): فيه.
(٩) يريد بالضدين هنا، ما هو أعم من الضد والنقيض.
(١٠) في (ب و ج و هـ): والقعود والقيام.
(١١) في (هـ): إنما هو.
(١٢) في (ج): أي لا كونه.
(١٣) في (ب): إذ لو امتنع إيمانهم لكونه إيمانهم لكونه إيماناً.
(١٤) في (ج و د): وخلاف إرادة الله ومعلومه.

تحقيق المحال لذاته ولغيره، وقد سبق نحوُ هذا في الواجب لذاته ولغيره في شرح الخطبة.

قوله: «فالإجماع على صحة التكليف بالثاني» يعني: المحال لغيره، «والأكثرون على امتناعه بالأول»[1] يعني المحال لذاته «لما سبق»، يعني[2] في التقرير[3] الإجمالي من أنه لا يتصور وقوعُه، فلا يُستدعى حصولُه.

قوله: «وخالف قوم»، أي: في هذا الضرب، وهو المحال لذاته، فقالوا: يجوز التكليف به، «وهو أظهر»[4] يعني في النظر، لما يتقرر إن شاء الله تعالى.

قلت: فحصل من هذا أن المحال لغيره يجوز[5] التكليف به إجماعاً، وفي المحال لذاته، قولان للناس.

وقال الآمدي: مذهب الأشعري في أحد قوليه جواز التكليف بالممتنع[6] لذاته، وهو مذهبُ أكثر أصحابه، واختلفوا في وقوعه.

والقول الثاني: امتناعُه، وهو مذهب البصريين وأكثر البغداديين من المعتزلة، واتفقوا على جوازه بالممتنع لغيره، خلافاً لبعض الثنوية[7].

قال: والمختار امتناعُ الأول، وجواز الثاني.

قلت: فحصل من هذا الخلاف في كل واحد من قسمي الممتنع، بالنسبة إلى مجموع العلم. والتفصيلُ الذي اختاره الآمدي داخل في[8] الخلاف، لأنه اختار في كل قسم أحد القولين فيه، فهو كالخلاف الذي لا يرفع[9] الإجماعَ.

وذكر ابن حزم الظاهري في كتاب «الملل والنحل» أن المحال على أربعة أقسام:

محال مطلق: وهو كل[10] ما أوجب على ذات الباريء تغيراً أو نقصاً، فهو محال

---

(١) في (ب): فالأول.
(٢) ليست في (هـ).
(٣) في (د): التقدير.
(٤) في (ب): الأظهر.
(٥) في (د): لا يجوز.
(٦) في (ج): للممتنع.
(٧) في (ب): البنوية، تصحيف.
(٨) في، ساقطة من (ج و د).
(٩) في (آ): الذي يرفع.
(١٠) كل، ساقطة من (آ).

لعينه.

ومحال فيما بينا في بينة(١) العقل، ككون المرء قائماً قاعداً، ونحوه(٢) من اجتماع الأضداد والنقائض.

ومحال في الوجود، كانقلاب الجماد حيواناً، وانقلاب نوعٍ من الحيوان نوعاً منه آخر، كانقلاب الفرس جملاً أو ثوراً أو غير ذلك.

ومحال بالإضافة، كنباتِ اللحية لابن ثلاث سنين، وإحباله(٣) النساء، وكلام الأبله الغبي في دقائق المنطق، وصنعة الشعر البديع، فهذا محال بالإضافة إلى الصبي(٤) والأبله، أما إلى الرجل البالغ والذكي الفاضل، فهو ممكن قريب(٥).

وزعم ابنُ حزم، أن البارىء جل جلاله قادر على هذه الأقسام من المحال جميعها، خلا القسم الأول، لاستحالته(٦) لعينه(٧)، وعدمِ دخوله تحت المقدور، والسؤال عنه ليس بسؤال أصلاً، حتى قال ابنُ حزم: إن الله سبحانه وتعالى قادر على(٨) أن يتخذ ولداً، صرَّح بذلك، واحتجَّ بقوله سُبحانه وتعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً﴾ الآية [الزمر: ٤].

وذكر الكناني في «مطالع الشريعة» أن امتناع العقل قد يكون لعينه، كالجمع بين الضدين، وقد يكونُ بالإضافة إلى بعض القادرين، كخلق الأجسام، وقد يكون في العُرف والعادة، كطيران الآدمي وفقد الآلة في تكليف (٩الأعمى نقط المصحف(١٠)، ولعدم القُدرة في تكليف٩) القائم القعود، على مذهب من يمنعُ تَقَدُّمَ القدرة على

---

(١) هكذا في نسخة (ب و هـ)، وفي (آ): تبينا في بينة العقل، وعلى هامشها: بداه، بدل بينة، وهي كذلك في (ج) ولعلها: بداهة، أو تكون زائدة، وفي (د): تبينا في العقل.

(٢) في (ج و د): ونحو.

(٣) في (آ): أو إحبال.

(٤) في (د): الغبي.

(٥) لم يعقب على ذكر هذه الأقسام، ولعله أراد الموازنة بين طريقة ابن حزم في تقسيم المحال، وطريقة الجمهور.

(٦) في (ج): لاستحاله.

(٧) في (د): بعينه.

(٨) على، ساقطة من (آ).

(٩ ـ ٩) ما بين القوسين ساقطة من (ج و د).

(١٠) في (ب): الصحف.

الفعل، وقد يكون لعدم فهم الخطاب، كالميت.

وقد اضطرب قول[1] الأشعري، في جواز أن التكليف في هذا النوع الأخير، والأول هو المقصودُ بعقد الباب، هذا لفظه. وذكر مأخذَ الخلاف، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ج و د): كلام.

لنا، إنْ صَحَّ التّكليفُ بالمحالِ لغيرِهِ، صَحَّ بالمحالِ لذاتِهِ، وَقَدْ صَحَّ ثَمَّ، فَلْيَصِحَّ هُنا.

أَمَّا المُلازمةُ، فَلأَنَّ المحالَ، ما لا يُتَصَوَّرُ وقوعُهُ، وهُو مُشْتَرَكٌ بينَ القِسْمَيْنِ. أَمَّا الأُولى فظاهِرَةٌ، إذِ اشتقاقُ المُحالِ من الحُؤُولِ عن جهةِ إمكانِ الوجودِ. أَمَّا الثانيةُ، فَلأَنَّ خلافَ معلومِ اللهِ تعالى محالٌ، وبهِ احتجَّ آدمُ على موسى، فَلا يُتَصَوَّرُ وقوعُهُ، وإلاَّ انْقَلَبَ العلمُ الأزليُّ جهلاً. وَقَدْ جازَ التَّكْليفُ بهِ إجماعاً، فَلْيَجُزْ بالمحالِ لذاتِهِ، بجامعِ الاستحالةِ، ولا أَثَرَ للفرقِ بالإمكانِ الذّاتيِّ، لانتساخِهِ بالاستحالةِ بالغيرِ العَرَضِيَّةِ. وأَيْضاً فَكُلُّ مُكَلَّفٍ بهِ، إمّا أَنْ يَتَعَلَّقَ علمُ اللهِ تعالى بوجودِهِ، فَيَجِبُ. أَوْ لا، فَيَمْتَنِعُ، والتَّكْليفُ بِهِما مُحالٌ.

* * * * *

قوله: «لنا، إن صح التكليفُ بالمحال لغيره، صح بالمحال لذاته، وقد صح ثَمَّ، فليصح هنا».

هذا حين الشروع في تقرير أدلة المسألة، على ما هو المختارُ في «المختصر»، وهو أنَّ المحال لذاته يجوز التكليفُ به.

وتقريره: إن صح التكليف بالمحال لغيره، كإيمان مَنْ عَلِمَ الله تعالى أنه لا يؤمن، صحَّ التكليفُ بالمحال لذاته، كالجمع بين الضدين وقد صح التكليف بالمحال لغيره بالإجماع على تكليف كلِّ كافر بالإيمان، فيلزمُ أن يصحَّ التكليفُ بالمحال لذاته، هذا تقريرُ نظم الدليل.

قوله: «أما الملازمة»[1] إلى آخره. هذا تقرير مقدماتِ الدليل، والملازمة، هي[2] كون أحد الشيئين ملازماً للآخر[3]، لا ينفكُّ عنه، فيُستدل بوجود الملزوم[4] على وجود اللازم، لاستحالة وجود ملزوم لا لازم له. وهو كقولنا[5]: إن كان هذا إنساناً[6]، فهو

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٢) في (آ و ج و د): وهو.

(٣) في (ب و ج): يلازم الآخر.

(٤) في (ب): الملازم، وفي (هـ): المتلازم.

(٥) في (د): قولنا.

(٦) في (آ): إنسان.

حيوان، لكنه إنسان، فهو حيوان، فالإنسان ملزوم للحيوان، والحيوان لازم للإنسان فلا جرم لما وجد الإنسان الذي هو الملزوم، لزم وجودُ الحيوان الذي هو اللازم، عُدْنا[1] إلى تقرير عبارة «المختصر».

فقولنا[2]: إن صح التكليف بالمحال لغيره، صح التكليف[3] بالمحال لذاته، هذا هو الملازمة التي نريد تقريرها[4].

وتكليف المحال لغيره ملزوم لتكليف المحال لذاته. ومقصودنا، أن الأول ملزوم للثاني، فإذا تقرَّر ذلك، لزم من صحة التكليف بالمحال لغيره، صحةَ التكليف بالمحال لذاته، لأن الأول ملزوم للثاني[5]، كما يلزم من وجود الإنسان وجودُ الحيوان، لأنه ملزوم للحيوان[6].

ووجهُ تقريرِ الملازمة المذكورة، هو[7]: أن «المحال ما لا يُتصور وقوعُه، وهو مشترك بين القِسمين»[8] أي: عدم تصور الوقوع مشترك بين القسمين[8]، وهما[9] المحالُ لذاته ولغيره، أي: كما لا يتصور وقوعُ المحال لذاته، كذلك لا يُتصور وقوعُ المحال لغيره.

ونعني بعدم تصور وقوعه، أنا لو[10] فرضنا وقوعه، لزم منه محال مطلقاً، سواء كان لذاته أو لغيره.

قوله: «أما الأولى فظاهرة»[11] إلى آخره. هذا إشارة إلى أنَّ الدليل المذكور في تقرير الملازمة مركب من مقدمتين، وقد سبق أن المقدمة قضية جعلت جزءَ قياس، وهو الدليل، وأقل[12] ما يتركب منه الدليل مقدمتان:

---

(١) في (ب و ج و د): عندنا.
(٢) في (د): قوله: لنا.
(٣) التكليف، غير موجودة في (ب و ج و د).
(٤) في (ج و د): تقررها.
(٥) في (د): الثاني.
(٦) في (ب): الحيوان.
(٧) في (آ): وهو.
(٨ ـ ٨) ما بين القوسين غير موجود في (ب).
(٩) في (آ): وهو.
(١٠) في (ب): أنا لا لو.
(١١) في (هـ): أكمل عبارة المتن إلى قوله: جهلًا، وفيها: إن اشتقاق... على جهة... الخ.
(١٢) في (آ و ب): إذ أقل.

فالمقدّمةُ الأولى في هذا الدليل قولُنا: المحال: ما لا يُتصور وقوعه.

والمقدمة الثانية: قولنا: و[1]هو مشترك بين القسمين، فنحتاج[2] أن نَدل[3] على صحة كل واحدة من المقدمتين، لتكون الدعوى التي أقمنا الدليل عليها، وهي لازمة عنه، صحيحة، وهي أن المحال لذاته يجوزُ التكليفُ به.

وتقريرُ المقدمة الأولى: وهي[4] قولنا: المحالُ ما لا يُتصور وقوعه، «إذ[5] اشتقاقُ المحال من الحؤول عن جهة إمكان الوجود» وهذا تقرير اشتقاقي[6] لغوي، يقال: حال الشيء يحول حولاً وحؤولاً، إذا تغيَّر وانقلب عما كان عليه. وأصلُ مادة «ح و ل» يرجع[7] إلى معنى التغير والانتقال[8] والتحول من حال أو مكان إلى غيره.

قال الجوهري: أرض[9] وقوس مستحيلة، أي: ليست بمستوية، لأنها استحالت [٣٠] عن الاستواء إلى العوج.

وقد تقرر في علم الاشتقاق، أن أركانَه مُشْتَقٌّ، ومُشْتَقٌّ منه، ومادة مشتركة، وهي الحروف الأصولُ فيهما، ولا بدَّ من تغيير[10] ما، بحرف أو بحركة[11] أو بهما، بزيادة أو نقص، أو بهما، على ما تقرَّر في مواضعه[12]، فمتى وُجِدَ ذلك[13]، صح الاشتقاقُ، وهذا كُلُّه موجود ها هنا، فالمشتق[14] هو المحال، والمشتق منه هو الحول[15] والتحول،

---

(١) في (ج و د): هو.
(٢) في (آ و ب و ج و هـ): فيحتاج.
(٣) في (آ و ب و ج): يدل.
(٤) في (آ): هي.
(٥) في (ب و ج و د و هـ): أن.
(٦) في (د): استفهامي.
(٧) في (د): ترجع.
(٨) الانتقال، ساقطة من (ج).
(٩) في (ج): فرصة قوس، وهي ساقطة من (د).
(١٠) في (آ): تغير.
(١١) في (د و هـ): حركة.
(١٢) في (هـ): مواضع.
(١٣) في (ب): فمتى وجد ذلك في مواضعه.
(١٤) في (آ): المشتق.
(١٥) في (ب و د و هـ): الحؤول.

والحروف الأصول مشتركة بينهما، وهي «ح و ل»، فالمحال مُفْعَل من ذلك، وأصله[1] محول، مثل مكرم، والميم زائدة، وقلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها في الأصل، وهو حول الذي هو أصل حال. أو أن المحال أُعِلَّ تبعاً لأصله، وهو حال[2]، والحؤول فعول، مثل جلوس وقعود، من حال يحول، فالواو الثانية زائدة، والتغيير بين المحال[3] والحؤول ظاهر[4] في البناء والحروف الزوائد[5] فيهما، إذ المحال وزنه مُفعل، والزائد فيه ميم، والحؤول وزنه فُعول، والزائد فيه واو، فثبت أن المحال مشتق من الحول [6] ثم رأينا أهل اللغة والعرف يُريدون [7] بالمحال ما لا حقيقة له ولا وجود، لتعذر ذلك فيه [8]، فعلمنا أن جهة اشتقاقه من الحؤول[9]، وهو[10] كونه حَال، أي: انتقل وانقلب عن -جهة الإمكان، إلى جهة الامتناع، وهو المطلوب.

ولا نعني بقولنا: انتقل عن جهة الإمكان، أنه[11] كان ممكناً ثم صار محالاً مطلقاً، بل ذلك في المحال لغيره، وهو[12] باعتبار ذاته ممكن، وباعتبار ما عَرَضَ له مِن غيره صار محالاً. وأما المحالُ لذاته فلم يزل كذلك.

ومرادُنا بانتقاله عن جهة الإمكان، في الذهن، لا في الخارج. يعني أنه قد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل كُلَّ ما يُتلفظ باسمه ممكناً، إذ[13] يجعل لنا قوةً ندركُ ذلك، فانتقل مسمى المحال بإرادة الله تعالى عن هٰذه الجهة إلى الجهة التي هو عليها من الاستحالة، وهذا موضع وقَفَ أكثرُ الناس دونَه، فلنقف عنده، ولعل بعض[14] من

---

(١) في (آ): أصله.

(٢) في (ج و د): محال.

(٣) في (هـ): المحال والمحول والحؤول.

(٤) ظاهر، غير موجودة في (آ).

(٥) في (ب و ج و د): الزائد، وفي (هـ): الزائدة.

(٦) في (ب و ج و د و هـ): الحؤول.

(٧) في (ج) يردون.

(٨) فيه، ساقطة من (ج).

(٩) في (آ): الحول.

(١٠) في (ج): هو.

(١١) في (ب): إن كان ممكناً، وفي (ج): كان، ساقطة، وفي (د): أنه ممكن.

(١٢) في (ب و ج و هـ): هو.

(١٣) في (د و هـ): أو.

(١٤) بعض، ساقطة من (ج و د).

يَقِفُ على ما أشرنا إليه ها هنا، يظن أنه سفسطة، وما يَعْقِلُها إلا[(1)] العالمون.

هذا تقرير المقدمة الأولى، وهي[(2)] قولنا: «المحال ما لا يتصور وقوعُه» بقولنا: «إذ اشتقاقُ المحال من الحؤول عن جهة[(3)] إمكان الوجود».

«أما» تقرير المقدمة «الثانية» وهي قولُنا: وهو، أي: عدم تصور الوقوع مشترك بين القسمين «فلأن خلاف معلوم الله تعالى محال، وبه احتجَّ آدم على موسى» ⁴صلوات الله عليهما، فيما روى أبو هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «احتجَّ آدَمُ ومُوسَى⁴»، ⁵فقال مُوسَى: يا آدَمُ، أنتَ الَّذي خَلَقَكَ الله بيَدِه، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، أَغْوَيْتَ النَّاسَ، وأَخْرَجْتَهُمْ مِنَ الجَنَّة⁵؟! فَقَالَ آدَمُ: وأَنْتَ يا[(6)] مُوسَى الَّذي اصْطَفَاكَ الله بكَلامِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَى عَمَلٍ عَمِلْتُهُ، كَتَبَهُ الله عليَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ؟ قال: فَحجَّ آدَمُ موسى» أخرجاه في «الصحيحين» وصححه الترمذي[(7)] وهذا لفظُه، ولا خلافَ بين الرواة أن آدم ها هنا[(8)] مرفوعٌ على أنه فاعل حاج وموسى منصوب على أنه مفعول محجوج، وإنما عكس ذلك القدرية تصحيحاً[(9)] لمذهبهم[(10)].

---

(1) كلمة «إلا» ساقطة من (آ).

(2) في (ج و د): وهو.

(3) في (هـ): عن محل جهة.

(٤ ـ ٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ليس في (هـ).

(6) يا، ساقطة من (ب).

(7) برقم (٢١٣٤) في القدر: باب ما جاء في حجاج آدم وموسى عليهما السلام من حديث أبي هريرة، وأخرجه البخاري (٣٤٠٩) في الأنبياء: باب وفاة موسى و(٤٧٣٦) و(٤٧٣٨) في التفسير، و(٦٦١٤) في القدر: باب تحاج آدم وموسى عند الله و(٧٥١٥) في التوحيد، وأخرجه مسلم (٢٦٥٢) في القدر: باب حجاج موسى وآدم عليهما السلام، ومالك ٨٩٨/٢ في القدر: باب النهي عن القول بالقدر، وأبو داود (٤٧٠١) وأحمد ٢٤٨/٢.

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٥٠٦/١١: قال ابن عبد البر: هذا الحديث ثابت بالاتفاق، رواه عن أبي هريرة جماعة من التابعين، وروي عن النبي ﷺ من وجوه أخرى من رواية الأئمة الثقات الأثبات، قال الحافظ: وقع لنا من طريق عشرة عن أبي هريرة، ثم أخذ يسردها. . . .

(8) ها هنا، ساقطة من (ج و د).

(9) في (آ): تصحيفاً، وهو خطأ.

(10) قال الحافظ في «الفتح» ٥٠٩/١١: واتفق الرواة والنقلة والشراح على أن «آدم» بالرفع وهو الفاعل، وشذ بعض الناس، فقرأه بالنصب على المفعول «وموسى» في محل الرفع على أنه الفاعل، نقله الحافظ أبو =

وبيان أن[1] خلاف معلوم الله تعالى محال، هو[2] أنه غيرُ مقدور، [3] وكل ما كان غير مقدور، محال[3]، فهو محال، أما أنه غير مقدور، أي: لا يقبل تأثيرَ القدرة في إيجاده، وهو مذهبُ عباد بن سليمان، فلأنه لو كان مقدور[4] الوجود[5]، مع أنه معلومُ عدم الوجود، ومرادُ[6] عدم الوجود، للزم تناقض مقتضى الصفات الإلٰهية الذاتية[7]، فإن تم[8] مقتضى القدرة بالوجود، تخلَّف مقتضى العلم، وهو عدم الوجود بالوجود، فانقلب العلمُ جهلاً، وإن تم[9] مقتضى العلم بعدم الوجود، تخلَّف مقتضى القُدرة وهو الوجود، فانقلبت القدرةُ عجزاً، وذلك محال، فثبت أن خلاف معلوم الله تعالى غيرُ مقدور، فهو محال[10]، وأما أن[11] ما كان غير مقدور، فهو محال، فلأن الموجودات كُلَّها إنما تَصْدُرُ بقدرة الله تعالى، فلو فرض وجود ما ليس مقدوراً له[12]، للزم إثباتُ خالق آخر معه، وهو محال.

والرد على المعتزلة في أن العبدَ خالقٌ لأفعاله، مستقصى مع هذه المسألة وغيرها في كتاب «إبطال[13] التحسين والتقبيح»، وقد بان بهذا التقرير معنى قولنا: «فلا يُتصور وقوعُه» أي: لا يتصور وقوعُ خلاف معلوم الله سبحانه وتعالى، لاستحالته،

= بكر ابن الخاضبة عن مسعود بن ناصر السجزي الحافظ، قال: سمعته يقرأ: «فحج آدمَ» بالنصب. قال: وكان قدرياً. قلت: هو محجوج بالاتفاق قبله، على أن «آدم» بالرفع على أنه الفاعل، وقد أخرجه أحمد من رواية الزهري عن أبي سلمة، عن أبي هريرة بلفظ: «فحجه آدم» وهذا يرفع الإشكال، فإن رواته أئمة حفاظ، والزهري من كبار الفقهاء الحفاظ، فروايته هي المعتمدة في ذلك. وغلبة آدم لموسى في هذه المحاجة، لأن الذي فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب، والتوبة تمحو أثر الكسب، وقد كان الله تاب عليه، فلم يبق إلا القدر، والقدر لا يتوجب عليه لوم، لأنه فعل الله، ولا يسأل عما يفعل.

(١) أن، ساقطة من (آ).

(٢) في (آ و ج و د): وهو.

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ليس في (هـ). ولفظة «محال» فقط ليست أيضاً في (د).

(٤) في (آ): مقدر، وفي (د): مقدوراً.

(٥) في (ج): الموجود، وفي (د): لموجود.

(٦) في (د): ومراده.

(٧) في (ج و د): الربانية.

(٨) في (ب): ثم.

(٩) في (ب): ثم.

(١٠) فهو محال: ليست في (آ و ب و ج و د).

(١١) ليست في (د).

(١٢) له، ساقطة من (ج).

(١٣) إبطال، ساقطة من (ج و د).

«وإلا انقلب(١) العلم الأزلي جهلًا»، وثبت بهذا التقرير(٢) قولنا: «إن صحَّ التكليفُ بالمحال لغيره، صح بالمحال لذاته».

قوله: «وقد جاز التكليف به إجماعاً» أي: بالمحال لِغيره «فليجز بالمحال لذاته».

(٣هـذا تقـريرٌ لقولنا بعد الملازمة المذكورة: «وقد صح ثم، فليصح هنا» وهو استثناء المقدم، وتقريره: أن التكليف بالمحال لغيره، قد صح بالإجماع، فيلزمُ أن يَصِحَّ التكليفُ بالمحال لذاته٣) «بجامع الاستحالة» أي: أن الجامع بينهما كونُ كلِّ واحد منهما محال الوقوع. أما المحالُ لِذاته، فبالاتفاق، وأما المحالُ لغيره، فبما قررنـاه، وقد صح التكليفُ بأحدهما، فليصح بالآخر، عملاً بالجامع المؤثر، وهو الاستحالة المشتركة بينهما، لأن حكم المثلين واحد.

قوله: «ولا أثر للفرق بالإمكان الذاتي، لانتساخه بالاستحالة بالغير العرضية».

هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يُقال: المحالُ لذاته، والمحالُ لغيره، وإن جمع بينهما استحالةُ الوقوع، لكن الفرق بينهما من جهة أن المحال لغيره ممكنٌ لذاته، فله حَظٌّ في الإمكان، وتعلُّقُ العلم بعدم وقوعه لا يسلُبه هذا الإمكان الذاتي، ولا يُخرجُه عن كونه ممكناً، فوجب أن يصح التكليفُ به، بخلاف المحال لذاته، فإنه لا حَظَّ له في الإمكان بوجه ما، فالتكليفُ به يجب أن لا يَصِحَّ.

وتقريرُ الجواب: أن هذا الفرق لا أثر له، لأن الإمكانَ الذاتي في المحال لغيره انتسخ بما عَرَضَ له من الاستحالة له(٤) بالغير، فاستقر الأمرُ على أنه استحال وجوده، فصار الحكمُ للاستحالة العرضية، الناسخة لحكم الإمكان الذاتي، فاستوى(٥) حينئذ المحالُ لذاته ولغيره في استحالة الوقوع، وهو الجامع المؤثر، فيجب أن يستويا في جواز التكليف بهما، والفرقُ بالإمكان الذاتي في أحدهما دونَ الآخر، بطل حكمُه، وعفـا(٦) أثـرُه، لأن الشيءَ إذا كان لذاتـه ممكنـاً ثم تعلَّقت الصفاتُ الأزلية الذاتية

---

(١) في (آ): وانقلب العلم، وفي البلبل المطبوع: وإلا لانقلب العلم.

(٢) في (ب): التقدير.

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين غير موجود في (ج و د).

(٤) له، ساقطة من (ب و د).

(٥) في (آ): واستوى.

(٦) في (ج و د): ونفا أثره، وهو خطأ.

باستحالة وجوده، كان مقتضى تعلقها العرضي ـ وهو الامتناع ـ ناسخاً لمقتضى[1] الإمكان[2] الذاتي، وهو الوجود.

قوله: «وأيضاً فكل مكلف به»[3] إلى آخره. هذا دليل آخر في المسألة.

وتقريره: أن كل فعل[4] مكلف به «إما أن يتعلق علمُ الله تعالى بوجوده (٥ فيجب، أو لا» يتعلق بوجوده «فيمتنع»[6]. فإن تعلق بوجوده ٥) وجب وجودُه في وقته المعين له، وإن لم يتعلق بوجوده، كان وجودُه ممتنعاً، إذ لا موجد[7] إلا الله تعالى، ولا موجودَ[8] إلا عن الله تعالى، وإذا ثبت ذلك فـ «التكليف بهما» أي: بما وجب وجوده، وبما امتنع وجوده «محال»[9]، أما التكليف بما وجب وجوده، فلأنه تحصيلُ الحاصل، وأما التكليفُ بما امتنع وجودُه، فلأنه إيجادُ الممتنع، والتكليف[10] بالمحال لذاته له أسوة غيره من ذلك.

---

(١) في (ج و هـ): بمقتضى.

(٢) في (ب و ج و د و هـ): إمكانه الذاتي.

(٣) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٤) فعل، ساقطة من (آ).

(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(٦) فيمتنع، ليست في (آ و ب و ج و د).

(٧) في (ب و ج و هـ) : موجود.

(٨) في (ج): موجو.

(٩) من قوله: محال، إلى قوله: وجوده ليس في (ج و د).

(١٠) في (ج و هـ): فالتكليف.

قَالـوا: هٰذا يَسْتَلْزِمُ أَنَّ التَّكـاليفَ بأسـرهـا تكليفٌ بالمحالِ، وهُو باطلٌ بالإجماعِ. قُلنا: مُلْتَزَمٌ. والإجماعُ إنْ عَنَيْتُم بهِ العَقْلِيَّ فممنوعٌ، أو الشرعيَّ، فالمسـألةُ علميةٌ، والإجماعُ لا يَصْلُحُ دَليلاً فيها لِظَـنِّيَّتِهِ، بدليلِ الخلافِ في تكفيرِ مُنْكِرِ حكمهِ، على ما سَيَأْتي.

* * * * * *

قوله: «قالوا: هذا»[1] اعتراض على الدليل المذكور.

وتقريره: أن ما ذكرتم[2] «يستلزم أن التكاليف بأسرها، تكليف بالمحال، وهو باطل بالإجماع».

أما[3] كونه يستلزم ذلك، فلأن التكاليف بأسرها[4] إما معلوم الوجود لله تعالى، أو معلوم العـدم، وقـد بينتم[5] أن إيجاد[6] كل واحد منهما محال، والتكاليفُ تُراد للإيجـاد، فالتكليف بها[7] تكليف بإيجاد المحال، فثبت أن ما ذكرتموه يستلزم أن التكاليف بأسرها تكليف بالمحال.

وأمـا كونُ ذلـك باطلاً بالإجماع، فلأن العلماء[8] أجمعوا على أن المعلومات منقسمة إلى واجب، وممتنع، وممكن، والأفعال المكلَّف بها من جملة المعلومات، فيكـون فيها الممكن، وذلك ينفي ما استلزمه قولُكم من أن التكاليف كلها تكليف بالمحال، لأن القضية الكلية تنتقض بالصُّورة الجزئية.

قوله: «قلنا: ملتزَم» أي: ما ألزمتموناه، وهو أن التكاليف كُلَّها تكليف بالمحال ملتـزَم، نلتـزمه ونقول به. وأما[9] قولُكم: هو باطل بالإجماع[10]، فنقول: ما تعنون

---

(١) اصطلاح الأصوليين المتقدمين في التعبير بقالوا يريدون به دليل المخـالف، أما الاعتـراض، فإن اصطلاحهم في التعبير عنه قولهم: فإن قيل، قلنا. ويمكن أن يقال: إن دليل المخالف يكون اعتراضاً على دليل الخصم.

(٢) في (ج): ما ذكر.

(٣) في (ج و د): لنا.

(٤) بأسرها، ساقطة من (آ).

(٥) في (ج و د): سميتم.

(٦) إيجاد، ساقطة من (آ و د).

(٧) بها ساقطة من (آ).

(٨) في (آ و ب): العالم.

(٩) في (ب): وما.

(١٠) بالإجماع، ساقطة من (ج).

[٣١] بالإجماع الذي استندتم إليه في بطلان قولنا؟ إن عَنَيْتُمْ به الإجماعَ العقلي، وهو إجماعُ العقلاء، على أن[١] بعض المعلومات ممكن، والتكاليف من المعلومات، فيكون بعضها ممكناً، فيبطلُ كونُ جميعها[٢] محالاً؟.

قلنا: الممكنُ الذي أجمع العقلاءُ على وجوده في عموم المعلومات وخصوص التكاليف، هو الممكنُ لذاته، أما الممكنُ لغيره، فيمتنع[٣] وجوده في التكاليف بما قررناه، والإجماعُ العقلي يدل على بطلان ذلك.

وإن عَنَيْتُمْ بالإجماع المذكور الإجماعَ[٤] الشرعي الصادرَ عن أدلة الشرع، فالمسألة التي نحن فيها علمية، أي: المطلوبُ فيها العلم الجازمُ، لأن البراهين تتجه فيها[٥]، والإجماع الشرعي لا يصلُح دليلاً في هٰذه المسألة ونظائرها من العلميات لِظنيته[٦]، أي: لكونه ظنياً، أي: مُسْتَنَدُهُ أدلة ظنية، وإنما يُفيد الظن لا القطع، والمطالب العلمية لا تحصُلُ[٧] بالمدارك الظنية.

والدليلُ على أن الإجماع الشرعي ظني ـ كما قلنا ـ أن علماءَ الأمة اختلفوا في تكفير منكر حكمه، أي: من أنكر حكماً مجمَعاً عليه، على ما سيأتي في باب الإجماع، إن شاء الله تعالى، وأجمعوا على تسويغ هذا الخلاف، ولو كان علمياً[٨]، لما اختلفوا في تكفير مَنْ أنكر حكمه، كما لم يختلفوا في تكفير من أنكر حكماً شرعياً ضرورياً، كوجود[٩] الصانع وتوحيده، وإرسالِ الرسل، ووجوب الأركان الخمسة.

وأيضاً، فأهلُ الإجماع الشرعي إنما يتكلمون في أحكام الشريعة الظاهرة العملية[١٠]، وكلامُنا ها هنا في سر الإلهية[١١] الذي[١٢] تاهت فيه[١٣] العقولُ، وهو القدر،

(١) أن، ساقطة من (ج).
(٢) في (ج): جمعها.
(٣) في (د): فممتنع.
(٤) في (ب و د): إجماع.
(٥) في (هـ): وفيها.
(٦) في (آ و ب وج و د): الظنية.
(٧) في (ج): يحصل.
(٨) في (هـ): علمنا.
(٩) في (ب): لوجود.
(١٠) في (آ و ب و ج): العلمية، وفي (د): العلية.
(١١) العبارة غير مستقيمة، ولو كانت: السر الإلهي، لكان أولى.
(١٢) في (آ): التي.
(١٣) في (ج و د): فيها.

وخلق الأفعال، والتوفيق والخذلان، والتكليف بما لا يُطاق، وهي أحكام باطنة علمية، كما أشرنا إليه في آخر مسألة تكليف المكره، فأين موضوعُ[١] نظر أهل الإجماع من هذا[٢]، حتى يستنِدَ[٣] إليه في بطلان ما ذكرنا؟

ونحن نرى أهلَ الإجماع الشرعي يتكلمون فيه بما يقع لهم، ثم إذا تكلَّموا في هٰذه المسائل، انقسموا هم بأَعيانهم إلى جبرية وقدرية ومتوسطة، مع اعتقادهم أن الإجماعَ الشرعي حجة، لكن في العمليات والظنيات، ولا يرتبطونَ[٤] عليه في العلميات والعقليات. فدل على ما ذكرناه، من أن الإجماعَ الشرعي لا يَصْلُحُ مستنداً لبطلان ما التزمناه[٥]، من أن[٦] التكاليف بأسرها تكليفٌ بالمحال، بالمعنى الذي قررناه. والله أعلم.

تنبيه[٧]: حيث انتهى الكلام على لفظ «المختصر»، فلنذكر جملة مأخذ المسألة عقلاً وسمعاً.

أما مأخذُها عقلاً، فذكره الكناني وغيره من وجهين:

أحدهما: أنه هل يتحقق الطلبُ في نفسه من العالم باستحالة وقوع المطلوب أم لا؟ خصوصاً إن اشترطت الإرادة في الأمر، هل[٨] يتناقض[٩] علمه بأن لا يقع، مع إرادته لأن يقع أم لا؟

قلت: فإن تحقق الطلبُ، ولم تتناقض صفة العلم والقدرة، جاز تكليفُ ما لا يُطاق، وإلا فلا.

الوجه الثاني: أن الثواب والعقابَ، هل[١٠] يستحقان على الأعمال أو[١١] الأعمال في حكم الأعلام عليها؟

---

(١) موضوع، ساقطة من (ج و د).

(٢) في (د) بعد هذا كلمة: موضع، ولا محل لها.

(٣) في (د): نستند.

(٤) هكذا في النسخ، ولعلها: يعتمدون.

(٥) في (هـ): ألزمناه.

(٦) كلمة «أن»، ساقطة من (ب و ج).

(٧) ليست في (د)، ومكانها في (هـ): قوله.

(٨) هكذا في النسخ، ولعلها: وهل.

(٩) في (هـ): يناقض.

(١٠) هل، ساقطة من (ب و ج و د).

(١١) في (ج و د): والأعمال.

قلت: فإن قلنا: الثواب يُستحق بالعمل، وجب أن يكون العمل ممكناً، متصور الوقوع، ليترتب[1] عليه استحقاق الثواب، وإن قلنا: العمل علم[2] على الثواب، لم يجب أن يكون العملُ متصورَ الوقوع، وكان عدمُه لامتناعه علماً على ما يُراد بالمكلف من الجزاء، كالكافر، كان عدم إيمانه علماً على عذابه، وهذا راجع إلى سِرِّ القدر الذي سبق تقريرُه.

وأما مأخذها سمعاً فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا[3] تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أقر قائليه[4] عليه في سياق المدح[5] لهم، ولو لم يكن تكليف ما لا يطاق جائزاً[6] لما سألوا دفعه، ولا أقرهم الله سبحانه وتعالى عليه، لأنه نسبة لما لا يجوز عليه إليه، فلما سألوه وأقرهم، دلَّ على جوازه، وهذا ظاهر لا[7] قاطع، وأُجيب عنه، بأن الآية لا تدل على جواز تكليف ما لا يُطاق، إذ قد يقع السؤال بما لا يجوزُ على الله غيره، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ[8] رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، ولم يدل على أن[9] الله سبحانه وتعالى يجوز أن يحكم بالباطل، ويمدح بقوله تعالى: ﴿وَما أنا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، مع أنه لا يجوزُ عليه الظلمُ، وإن سلمناه، فإنهم إنما سألوا أن لا يُكلفهم ما يَشُقُّ عليهم، وهذا متعارف في اللغة أن يقول الشخص لمَا يشق عليه: لا أُطيقه، لا أنهم[10] علموا جوازَ تكليف ما لا يُطاق، فسألوا نفيه، وإن سلمناه، فهو معارض بقوله[11] في الآية بعينها، وفي آيات غيرها: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والمعتمد عليه في المسألة ما سبق.

أما وقوعُ ما لا يُطاق، فلم يقع في فروع الشريعة، وإنما وقع في أصولها، في

---

(١) في (ج و د): ليرتب.
(٢) علم، ساقطة من (ج و د).
(٣) في المخطوطات: لا تحملنا، بترك الواو.
(٤) في (ب): تأويله.
(٥) في سياق المدح، مكررة في (ج).
(٦) في (ب): جائز.
(٧) لا، ساقطة من (ج و د).
(٨) هي قراءة العامة، عدا عاصم، فقد قرأ: قال.
(٩) ليست في (د).
(١٠) في (د): لأنهم.
(١١) في (ج و د): في قوله.

خلق الأفعال على مذهب أهل السنة[1]. وفروع تكليف ما لا يُطاق في أصول الدين والفقه كثيرة، جمعتُ جملةً منها في كتاب «رَدِّ[2] القول القبيح بالتحسين والتقبيح» فلم يجب[3] عليَّ ذكرها هنا والله أعلم.

---

(١) القائلون بخلق الأفعال، هم الجبرية ومن وافقهم الذين يقولون: بأن التدبير في أفعال الخلق كلها لله، وهي بالنسبة للمخلوقين اضطرارية، كحركة المرتعش. ويقابلهم المعتزلة الذين يقولون: جميع الأفعال الاختيارية من جميع المخلوقات مخلوقة لها، ولا تعلق لها بخلق الله.

أما أهل السنّة فيقولون: أفعال العباد من كسبهم، بها صاروا مطيعين وعصاة، وهي داخلة في عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، ومن هنا، فهي مخلوقة لله تعالى. والعباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، ويستوجبون عليها المدح والذم.

وخلق الله سبحانه وتعالى لكل شيء بما فيه فعل العبد، لا ينافي كسب العبد وأن له عملاً يترتب عليه ثوابه إن كان مطيعاً، وعقابه إن كان عاصياً.

وقول المؤلف هنا على مذهب أهل السنّة يقصد به الأشعرية، وهو قول غير صحيح. انظر في مسألة خلق الأفعال: كتاب شرح الطحاوية ص ٣٦٨ وما بعدها، طبعة دار المعارف.

(٢) في (ب و ج و د): در.

(٣) في (ب و ج): يخفى. وفي (د و هـ): يخف.

خاتمة

لا تَكْليفَ إلّاَ بفعلٍ، وَمُتَعَلَقُهُ في النهيِ كَفُّ النَّفْسِ، وقيلَ: ضِدُّ المَنْهِيِّ عنهُ. وعن أبي هاشمٍ العدمُ الأصليُّ.

******

التكليف فعل أو كف

قوله: «خاتمة» أي: لهذا الفصل[١] - التكليف - وختمت بها الفصل[٢]، لأنها ليست من شروط المكلف به، وإنما هي في تنويعه إلى فعل وكف.

قوله: «لا تكليف إلا بفعل[٣]» إلى آخره، أي: متعلق التكليف في الأمر والنهي لا يكون إلا فعلاً، ولا يُطلب مِن المكلف إلا فعل. أما في الأمر، فظاهر، لأن مقتضاه إيجادُ فعل مأمور، كالصلاة والصيام، وأما في النهي، فمتعلق التكليف فيه[٤]، كف النفس عن المنهي عنه، كالكف عن الزنى، «وقيل: ضد المنهي عنه» أي: ضِد من أضداده كان، إذ بتلبسه[٥] بضده يكون تاركاً له. «وعن أبي هاشم» هو ابن أبي علي الجبائي[٦]، واسمُه[٧]: أبو علي محمدُ بن عبد الوهَّاب، وأبو هاشم: اسمه عبدُ السلام بن محمد، وهو في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، وأبوه من الطبقة الثامنة.

قال أبو هاشم: «العدم الأصلي» أي: متعلق النهي العدم الأصلي، وهو أن لا يفعل، مع قطع النظر[٨] عن الضد.

---

(١) في (ب وج و د و هـ): فصل.
(٢) في (ج و د): هذا الفصل.
(٣) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٤) في (ب): به.
(٥) في (د): تلبسه.
(٦) في (ب وج): الحياني.
(٧) في (ج و د و هـ): وأبو علي اسمه محمد بن عبد الوهاب.
(٨) في (ج) بعد هذا، زيادة «عن النظر».

لنا: المُكَلَّفُ بِهِ مَقْدُورٌ، والعدمُ غيرُ مقدورٍ فلا يكونُ مُكَلَّفاً، فهو إمّا كَفُّ النّفس، أو ضِدُّ المَنْهِيِّ، وكلاهُما فعلٌ.

* * * * *

«لنا» أي: على صحة ما قلناه أن: «المكلف به مقدور، والعدم غير مقدور، فلا يكون مكلفاً» به.

أما أن المكلف به مقدور[1] للمكلف، فلأنه[2] سبب للثواب[3] والعقاب، وكل[4] ما كان سببَ الثواب والعقاب، فهو مقدور[1] للمكلف، لقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، ﴿لَهُمْ فِيها[5] دَارُ الخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ٢٨]، ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]، ونحوه كثير.

وأما أن العدم غير مقدور للمكلف، فلأنه[6] نفي محض، لا يصح أن يكون أثراً للقدرة، ولا قابلاً[7] لأثرها، وكل مقدور، فهو قابل لتأثير القدرة، فالعدم[8] غيرُ مقدور، فلا يكون مكلفاً به، وإذا ثبت ذلك «فهو» - يعني متعلق التكليف في النهي - «إما كفُّ النفس» عن المنهي، أي[9]: حبسها عنه بعنان التقوى «أو ضد المنهي عنه»، وهو ما لا يُمكن اجتماعُه معه، ولو تركه، «وكلاهما[10]» يعني كف النفس وضد المنهي عنه «فعل».

أما كون الكف[11] فعلاً، فظاهر، لأنه صرف النفس عما توجهت إليه من المعصية، وقهرها على ذلك، وزجرها عما همت به، وهذه أفعال حقيقية. غير أن

---

(١) في (هـ): مقدر.
(٢) في (هـ): فلا سبب.
(٣) في (هـ): الثواب، ومن قوله: للثواب، إلى قوله: سبب، ليس في (ج).
(٤) من قوله: وكل، إلى قوله: والعقاب، ليس في (د).
(٥) في (آ و ج و د): «لهم دار الخلد جزاءً بما كانوا يعملون»، وفي (ب و هـ): «لهم دار الخلد جزاءً بما كانوا يكسبون»، وكلتاهما خطأ، والصحيح ما أثبتناه.
(٦) في (ب و ج): فلأن.
(٧) في (ب و ج): قائلاً.
(٨) في (ج و د): والعدم.
(٩) في (د): المنهي عنه، أو حبسها.
(١٠) في (هـ): وكلاهما فعل.
(١١) في (هـ): أما كون الفعل كفاً.

متعلق هذه الأفعال، لما لم يكن مشاهداً ـ وهو النفس ـ خفي أمرُها.

فإن قيل: كيف[1] يَكُفُّ الإنسانُ نفسَه بنفسه؟ قلنا[2]: هذا سؤال، يتعلق جوابُه بعلومِ الباطن، واستقصاؤه يخرج بنا عما[3] نحن بصدده، من تقرير أصولِ الشرع، لكنَّا نُشير إلى الجواب إشارةً خفيفة، فنقول:

إن الإنسان[4] عبارة عن هيكلٍ محسوس، اشتمل على جملة من المعاني، منها: النفسُ الأمارةُ والهوى، ومنها: العقلُ والإيمان والحياء، فالمتوجِّه إلى مقارفة المعاصي، هما المعنيان الأولان، والزاجر عنها المفارق لها[5] هما المعنيان الآخران، وهما[6] كجيشين[7] في دار يقتتلان ويتضادان، فالغالبُ مَنْ صَحِبَهُ التوفيقُ، والمغلوبُ[8] مَنْ صَحِبَهُ الخِذْلانُ.

وأما كون ضد المنهي عنه فعلاً، فلأن المرادَ التلبس بضده، كمن نهي عن الزنى، فتشاغل[9] بأكل أو شربٍ، أو عن صوم يومِ العيد، فتلبَّس[10] بالإفطار، ولو[11] لم يكن ضد الشيء إلا تركه، لكان[12] فعلاً، لأن تركَ الشيء هو الإعراضُ عن فعله، والإعراضُ فعل، نعم، تارةً يكونُ بالبدن، فيظهر للحس، وتارةً يكون بالقلب والنفس، فيُدرك عقلاً لا حسًّا. وقد قال الشاعر الفصيح:

إذا انصرفَت نفسي عن الشيء لم تكن ... إلى نحوه من آخِرِ الدهرِ ترجع[13]

فوصف النفس بالانصراف، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

---

(١) كيف، ساقطة من (ب و هـ).

(٢) ليست في (د).

(٣) في (ب): عمن.

(٤) في (ب): الإشارة.

(٥) في (د): لهما.

(٦) وهما، ساقطة من (ج و د).

(٧) أثبتنا ما في النسخة (هـ)، وفي باقي النسخ: كجيشان، وهو تحريف.

(٨) في (هـ): والمعلوم.

(٩) في (آ): فاشتغل.

(١٠) في (ج و د): فيتلبس.

(١١) لو، ساقطة من (ج و د).

(١٢) في (ج و د): فكان.

(١٣) في (ب و هـ):

إذا انصرفت نفسي عن الشيء لم تكد ... بوجه إليه آخر الدهر ترجع =

احتُجَّ بأنَّ تاركَ الزِّنى ممدوحٌ، حتّى مَعَ الغفلةِ عن ضِدِّيّةِ تركِ الزِّنى، فليسَ إلّا العدمُ.

قلنا: ممنوعٌ، بل إنَّمَا يُمْدَحُ على كفِّ نفسِهِ عن المعصيةِ.

* * * * * *

«احتج» أبو هاشم على[1] أن متعلق النهي العدم المحض، «بأن[2] تارك الزنى [٣٢] ممدوح، حتى مع الغفلة عن ضدية ترك الزنى»[3] أي: يُمدح شرعاً وعقلاً[4]، وإن لم يخطر بباله أن ترك الزنى ضِدٌّ للزنى، بل يكون غافلاً عن ذلك، ومتعلق التكليف في[5] النهي يجب أن يكونَ مقصوداً للمكلف، وقصد الشيء يستدعي سابقةَ تصوره، وتصورُ ضِدِّ الشيء مع الغفلة عنه محال، فإذن «ليس» متعلق مدح تارك الزنى، ولا متعلق التكليف بتركه «إلا العدم».

والجواب: أن ما ذكره[6] ممنوع، بل إنما يُمدح تارك الزنى على كَفِّ نفسه عن المعصية، وهـو فعل[7] كما سبق. ولئن[8] سلمنا أن كف نفسه[9] عن الزنى، ليس متعلق مدحه على تركه، لكن، لا نسلم تصور غفلته عن ضدية ترك الزنى للزنى، لأنا[10] قد بيَّنا، أن ترك الشيء، هو الإعراضُ البدني أو القلبي عنه، والإعراضُ فعل، فمن ترك الزنى، فقد أعرض عنه، وذلك الإعراضُ فعل، وفعلُ الإنسان الذي يستحق

= وفي (ج): لم يكن، والمحفوظ في رواية البيت:

إذا انصرفت نفسي عن الشيء لم تكد ... إليـه بـوجـهٍ آخـر الـدهـر تُـقـبـل

وهو من قصيدة لمعن بن أوس المزني الصحابي، ومطلعها:

لـعـمـرك لا أدري وإني لأوجَلُ ... عـلـى أيِّـنـا تـعـدو الـمـنـيـة أول

وهي في «حماسة أبي تمام» رقم (٤٠٨)، قالها يستعطف صديقاً له كان قد آلى أن لا يكلمه، لأن مَعْناً قد تزوج أخته، ثم طلقها.

(١) على، ساقطة من (ج)، وأن: ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ): فإن.

(٣) في (ج و د): ترك الزنى له.

(٤) في (ب): عقلاً وشرعاً.

(٥) في (د): بالنهي.

(٦) في (ج و د): ذكروه، وفي (هـ): ذكرناه.

(٧) فعل، ساقطة من (ج).

(٨) ليست في (هـ).

(٩) في (ج): النفس.

(١٠) ليست في (هـ).

عليه المدح لا بد[1] وأن يكون متصوراً له عند إيجاده، وإذا كان تارك الزنى متصوراً [2]لإعراضه عنه عند تركه له، لزم أن يكون عند ترك الزنى متصوراً[2] لضدية تركه له، لأن ضدَّ الشيء ما لا يجتمع معه، وعدم اجتماع الزنى والإعراض عنه من البديهيات، نعم قد[3] يخفى عليه أن حدَّ ضدِّ الشيء ما لا يجتمع معه، لكن هذا لا يضرُّ، لأن هذه جهالة راجعة إلى الألفاظ والاصطلاحات، لا إلى الحقائق والذوات، فهو في الحقيقة الإدراكية متصور جازم بأن ترك الزنى ضد له. والغفلة إنما وقعت في أمر آخر، وهو أنَّ تعريفَ الضد ما هو؟ أو أن ما تعذَّر اجتماعُه مع غيره ضد له أو لا؟ ثم على أبي[4] هاشم في حجته سؤالان:

أحدهما: أن دعواك في أن متعلق التكليف العدم[5] المحض كلية، وإنما أثبتَّها بمثال جزئي، وهو مدح تارك الزنى مع غفلته عن أن تركه ضد له، والصور الجزئية لا تثبت الدعاوى[6] الكلية، إذ لو قال قائل: كُلُّ إنسان عالم، لأن زيداً عالم، أو[7] كل حيوان عاقل، لأن نوع الإنسان عاقل، لما صح ذلك. وحينئذ يجوزُ أن يكون متعلق التكليف في بعض الصور الفعل، وفي بعضها العدم، فقد كان من الواجب أن تبرهن على عموم دعواك ببرهان عام.

السؤال الثاني: قولُه: متعلق التكليف في النهي، يجب أن يكون مقصوداً للمكلف، ينعكِسُ عليه، لأن متعلقه عنده العدم المحض، وقصدُه غير ممكن، إنما الممكن قصد إعدام المنهي عنه، والإعدامُ فعلٌ كما نقول نحن، وفرق بين العدم والإعدام، كما بين الوجود والإيجاد، والله أعلم.

---

(١) في (ج و د): لا بدّ أن يكون.
(٢ - ٢) ما بين القوسين غير موجود في (ب).
(٣) في (ج و د): وقد.
(٤) في (ب): أبو.
(٥) في (آ): بالعدم.
(٦) في (ب): بالدعاوي.
(٧) في (هـ): أن.

الفصـــل الثـالـث
في أحــكام التكليــفِ

وهيَ خمسـةٌ كمَـا سيـأتي[1] قِسْمَتُهـا. والحكمُ، قيـلَ: خطابُ الشرع المُتَعَلِّقُ بأفعالِ المكلفينَ بالاقتضاءِ أو التخيير. وقيلَ: أو الوضع. والأَوْلى أنْ يُقال: مُقْتَضَى خطاب الشرع، فلا يَرِدُ قولُ المعتزلةِ: الخطابُ قديمٌ، فكَيْفَ يُعَلَّلُ بالعللِ الحـادثـة؟ وأيضاً فإنَّ نظمَ قولهِ تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ ﴿ولا تَقْرَبُوا الزِّنى﴾ لَيسَ هُو الحكمَ قطعاً، بل مُقْتَضاهُ، وهُو وجوبُ الصّلاةِ، وتَحريمُ الزِّنى عندَ استدعاءِ الشرعِ منّا تَنْجيزَ التَّكليفِ.

* * * * *

أحكام التكليف

قوله: «الفصل[2] الثالث في أحكام التكليف، وهي خمسة، كما سيأتي قسمتها».

الأحكـام: جمـع حكم. قال الجـوهري: الحكم مصدر قولك: حكم بينهم يحكم[3] حُكماً، إذا قضى. قلتُ: ومعناه في اللغة: المنع، وإليه ترجع تراكيبُ مادة «ح ك م»، أو أكثرها، فمن ذلك قولُك: حكَّمت الرجل تحكيماً[4]، إذا منعته مما أراد، وحكمت السفيه[5] - بالتخفيف - وأحكمته، إذا أخذت على يده.

أنشد الجوهري وغيره لجرير[6]:

أَبَني[7] حنيفةَ أَحكمُوا سفهاءَكُمْ   إنِّي أخافُ عليكمُ أنْ أغضبا

وسُمي[8] القاضي حاكماً، لمنعه الخصوم من التظالم.

---

(١) في البلبل المطبوع: ستأتي، وهي أولى.
(٢) الفصل، ليست في (ب).
(٣) كلمة (يحكم): ساقطة من (آ).
(٤) في (ج و د): تحكماً.
(٥) في (ج و د): الشفعة، وهو تحريف.
(٦) ديوانه: ٥٠، واللسان: حكم، ومعجم مقاييس اللغة ٩١/٢.
(٧) في (د): ابن.
(٨) في (د): ويسمى.

أما[1] بيانُ حقيقة الحكم في الاصطلاح، فقد ذكرت بعد. وسُميت هذه المعاني، نحو: الوجوب والحظر وغيرهما أحكاماً، لأن معنى المنع موجود فيها[2]، إذ حقيقةُ الوجوب مركبة [3]من استدعاء الفعل والمنع من الترك، والحظر[3] مركب من استدعاء الترك والمنع من الفعل.

أما الندبُ[4] والكراهةُ، فمعنى المنع فيهما موجود، لكنه أضعف منه في الوجوب والحظر، ولهذا، أو نحوه، اختلف في تناول[5] التكليف لهما لعدم المشقة، ووُجِّه المنعُ فيهما.

أما الندبُ[4]، فهو ممنوع من تركه بالإضافة إلى طلب ثوابه المرتب عليه، إذ ليس ثوابُ من ترك المندوبات كثواب من فعلها، وحافظ عليها، عملاً بقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هوَ قانتٌ آناءَ اللَّيل ساجداً وقائماً يحذرُ الآخرةَ ويرجُو رحمةَ ربِّهِ قلْ هلْ يستوي الَّذينَ يعلمونَ والَّذينَ لا يعلمونَ﴾ [الزمر: ٩]، وأمثال ذلك كثير[6] وقال النبي ﷺ [7]لعائشة رضي الله عنها[7]: «ثوابكِ على قدرِ نصبكِ»[8]. والإجماع على هذا، وهو من

(١) في (ج و د): وأما.
(٢) في (د): فيهما.
(٣ - ٣) ما بين القوسين ساقط من (ب و هـ).
(٤) في (هـ): البدن، وهو تحريف.
(٥) في (هـ): تأول.
(٦) كثير، ليست في (آ).
(٧ - ٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).
(٨) أخرجه الإمام أحمد ٤٣/٦، والبخاري (١٧٨٧) في العمرة: باب أجر العمرة على قدر النصب، ومسلم (١٢١١) (١٢٦) في الحج: باب بيان وجوه الإحرام من طريق القاسم بن محمد والأسود، قالا: قالت عائشة رضي الله عنها: يا رسول الله يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك واحد؟ قال: انتظري، فإذا طهرت، فاخرجي إلى التنعيم، فأهلي منه، ثم القينا عند كذا وكذا (قال: أظنه قال غداً) ولكنها على قدر نصبك أو قال: «نفقتك». قال الكرماني: «أو» إما للتنويع في كلام النبي ﷺ، وإما شك من الراوي، والمعنى أن الثواب في العبادة يكثر بكثرة النصب أو النفقة، والمراد بالنصب الذي لا يذمه الشرع وكذا النفقة، قاله النووي. قال الحافظ: ووقع في رواية الإسماعيلي من طريق أحمد بن منيع، عن إسماعيل ابن علية: على قدر نصبك أو على قدر تعبك. وهذا يؤيد أنه شك من الراوي، وفي روايته من طريق حسين بن حسن: على قدر نفقتك أو نصبك أو كما قال رسول الله ﷺ، وأخرجه الدارقطني ٢٨٦/٢، والحاكم ٤٧١/١، من طريق هشام، عن ابن عون بلفظ: «إن لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك» بواو العطف، وهذا يؤيد الاحتمال الأول.

ضروريات الشريعة إلا ما ندر[1] من إلحاق بعض القاصرين بالمجتهدين بحسب[2] السابقة، والسعادة اللاحقة، ومع ذلك، فلا[3] بد من سبب، أو شبهة[4] سبب. فحينئذ نقول: العقل والشرع يمنعان من ترك المندوبات استصلاحاً ونظراً، لا عزماً[5] وجزماً[6]، وإذا ثبت معنى المنع في فعل المندوب، فافهم مثله في ترك المكروه، لأنهما متقابلان وسِيان في الوزان، فكما يُمنع المكلف المفطر[7] من ترك السواك منعاً غير جازم، كذلك يمنع الصائم من السواك بعد الزوال عند القائلين به منعاً غير جازم[8]، لأن ترك السواك للأوّل مكروه، وللثاني[9] مندوب، فبالنظر[10] إلى وجود مطلق معنى المنع في الندب والكراهة، لحقا بالوجوب[11] والحظر، في تناول التكليف لهما، وبالنظر إلى [أن][12] المنع فيهما[13] اصطلاح[14] لا عزم وجزم قصرا، فلم يتناولهما التكليف.

وإضافةُ الأحكام إلى التكليف، في قولنا[15]: «أحكام التكليف[16]» هي من باب إضافة الشيء إلى سببه، لأنَّ التكليفَ سببُ ثبوت الأحكام الخمسة المذكورة في حقنا، لأنا لما أُلْزِمْنَا[17] من جهة الشرع ترك المعاصي، وفعل الطاعات، ثبت في حقنا تحريمُ المحظورات، ووجوب[18] الواجبات.

(١) في (ب): إلا ما يدرك، وفي (هـ): إلا ما ندرك.
(٢) في (ب): تحسب.
(٣) في (ج و د): فلأنه.
(٤) في (د): شبه.
(٥) في (هـ): عدماً.
(٦) في (ب): حرماً.
(٧) المفطر، ساقطة من (ج و د).
(٨) في (ب): بعد قوله جازم: كذلك يمنع الصائم من السواك لأن ترك السواك...
(٩) في (ج): والثاني.
(١٠) في (ب): فالنظر.
(١١) في (ب): بالواجب.
(١٢) إضافة يقتضيها السياق.
(١٣) في (د): فهما.
(١٤) في (ب و د و هـ): استصلاح.
(١٥) في (ب): وقولنا.
(١٦) في (د): التكاليف.
(١٧) في (ج): ألزمناه.
(١٨) في (ج): فوجب.

قوله: «والحكم، قيل: خطاب الشرع[1] المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء أو التخيير».

أقول: إنما قلت: قيل، لما ذكرت بعد، من أن[2] الأولى أن يقال: الحكم، مقتضى خطاب الشرع، والكلام الآن على التعريف المذكور، وهو الذي ذكره أكثر المتأخرين. والكلام أولاً في حقائق ألفاظه لغة، ثم في بيان[3] حقيقته واحترازاته.

أما حقائق ألفاظه، فالحكم قد سبق بيانه لغة.

وأما الخطاب، فهو في اللغة[4]: مصدر خاطبه بالكلام يخاطبه مخاطبة[5] وخطاباً، وهو من أبنية المفاعلة، نحو ضاربه مضاربة وضِراباً[6]، وليس الخطابُ هو الكلام والمكالمة، وهي توجُّه الكلام مِن كل واحد منهما إلى صاحبه، لأنا نقولُ خاطبه بالكلام، [7] فلو كان الخطاب هو الكلام، لكان التقدير: كالمه أو كلَّمه بالكلام[7]، فيكون تكراراً أو تأكيداً[8]، والأصل خلافه[9]. نعم استعمل الخطاب في الاصطلاح بمعنى الكلام، فصار حقيقة اصطلاحية.

والأفعال: جمع فعل[10]، وهو في اللغة مشهور، ولذلك لم يذكر الجوهري حقيقته، بل تصاريف مادته.

أما في التحقيق، فهو معنى ذات تشمل[11] ما صدر من الأفعال عن الله سبحانه وتعالى، وعن غيره.

وقولنا: اختياراً واضطراراً، لِيتناول فعلَ المرتعش مِن حركةٍ أو سكونٍ، فإنها أفعال اضطرارية.

---

(١) في (ب وج د و هـ): خطاب الله.
(٢) كلمة «أن» ساقطة من (آ).
(٣) في (ب): ثم بيان.
(٤) اللغة، ساقطة من (ج و د).
(٥) في (ب): ومخاطبة، وفي (ج): يخاطبه ومخاطبه خطاباً.
(٦) مضاربة، ليست في (ب و هـ)، وفي (ج و د): نحو ضرابا.
(٧ - ٧) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٨) في (آ): وتأكيداً.
(٩) في (هـ): خالفه.
(١٠) في (ج و د): فعال.
(١١) في (د): يشمل.

والاقتضاء: افتعال[1]، من قضى يقضي: إذا طَلَبَ وحَكَمَ، فالاقتضاء: هو الطلب، ويستعمل في العقلاء نحو: اقتضى زيد من عمرو الدَّين، أي: طلبه، واقتضى منه أن[2] يخدمه، ونحو ذلك، وفي[3] غير العقلاء، نحو قولنا: العلة تقتضي المعلول، وهذا الكلام يقتضي كذا، أي يطلب المعنى الفلاني، وإن كان قد صار في الاصطلاح يشعر بغير ذلك.

والتخيير: تفعيل من خار يخير[4]، واختار يختار، وهو رد العاقل[5] إلى اختياره[6]، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. هذا الكلام علبه لغة.

أما بيان حقيقته[7] وما فيه من الاحترازات، فقولُهم: خطاب الله، أي: كلامه، وقد عَدَلَ القرافي في «شرح التنقيح» عن لفظ: خطاب الله إلى[8] لفظ: كلام[9] الله، قال: لأن الخطاب والمخاطبة لغة، إنما يكونُ[10] بينَ اثنين، وحكم الله تعالى قديم، فلا يَصِحُّ فيه الخطابُ، وإنما يكونُ في الحادث، وكان هذا منه بناءً على أمرين:

أحدُهما: أن كلام الله معنى قائم بالنفس عنده، فلا يظهر منه لغيره حتى يكونَ خطاباً.

والثاني: أن الله سبحانه وتعالى قديم[11]، فلا[12] يصح أن يكون[13] معه في الأزل مَنْ يُخاطبه.

والأول ـ وهو البناء على الكلام النفسي ـ هو منازع فيه، كما سيأتي في اللغات إن شاء الله سبحانه وتعالى، وأما الثاني: فالخطب فيه يسير، إذ لا يلزم من مخاطبة

(١) في (ب): أفعال.
(٢) في (ب): أي.
(٣) الواو، ليست في (د).
(٤) في (ج): خار يخير مختار.
(٥) في (آ و ج و د): العامل.
(٦) في (ج): اختيار.
(٧) في (ج): حقيقه.
(٨) في (ب): أي
(٩) كلام ساقطة من (ج).
(١٠) في (ب): تكون.
(١١) قديم، ليست في (هـ).
(١٢) في نسخة (هـ): تقديم وتأخير في هذا، فقد قدم الناسخ قوله: «وأما الثاني، فالخطب فيه يسير إذ لا يلزم من مخاطبة الله»، ووضع قبل قوله: فلا يصح.
(١٣) أن يكون، ساقطة من (ج و د).

الله سبحانه وتعالى وخطابه لخلقه، أن يكونوا معه أزلاً، إذ قد اتفقنا والأشاعرة على جواز تكليف المعدوم، بمعنى توجُّه الأمر والنهي إليه إذا وجد، فكذا يتوجه الخطابُ إليه إذا وجد. [٣٣]

وقد بيَّنا أن الخطاب صار في الاصطلاح بمعنى الكلام. نعم العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ الكلام يكون من باب أولى[١].

وعدل الآمِدي عن خطاب الله إلى «خطاب الشارع» كأنه يُريد أن يشمل كلامَ الله سبحانه، وكلامَ الرسول ﷺ، وهو عند التحقيق أولى. وإن أمكن أن يقال: إن[٢] خطاب الرسول هو خطابُ الله سبحانه وتعالى في المعنى، لأنه مُسْتَمَدٌّ منه، ومُبَيِّنٌ له.

وزاد القَرافي صِفة القديم، فقال: «كلام الله قديم» احترازاً من ألفاظ القرآن، التي هي أدلةُ الحكم، لا نفسُ الحكم، بناء على أصلِهم في خلق القرآن، وأن الكلامَ القديم الذي هو الحكمُ، معنى قائم بالنفس[٣]، فلو لم يقل: القديمَ، لدخلت ألفاظُ القرآن في حد الحكم، وليست هي الحكم، بل أدلة الحكم، فكان يتحد الدليلُ والمدلولُ، وهذا أصلٌ منازع فيه.

وقولُهم[٤]: «المتعلق بأفعال المكلفين» احتراز[٥] مما تعلق بذوات المكلفين، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللهُ[٦] خَلَقَكُمْ﴾ [النحل: ٧٠]، ﴿وَ[٧] مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ [الروم: ٢٠]، واحتراز[٥] مما تعلق بأفعال غير المكلفين، كالجمادات ونحوها، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ﴾ [النّمل: ٨٨]، ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الجِبَالَ﴾ [الكهف: ٤٧].

فبقولهم: المتعلق بأفعال[٨]، خرج المتعلق بذوات المكلفين.

---

(١) في (د): الأولى.
(٢) كلمة إن، ساقطة من (آ و د).
(٣) في (ج و د): في النفس.
(٤) في (هـ): وكذلك قوله.
(٥) في (ج و د): احترازاً.
(٦) في (ب و ج و د): الله بإسقاط الواو.
(٧) في (د و هـ): أو.
(٨) بأفعال، ساقطة من (ج و د).

وبقولهم: المكلفين[1]، خرج المتعلق بأفعال غير المكلفين.

وقولهم: «بالاقتضاء» احتراز[2] من مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [الكهف: ٥٠]، ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ [البقرة: ٥٨]، ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١]، ونحو ذلك، فإنه خطاب الله[3] متعلق بأفعال المكلفين، وليس بحكم، لأنه ليس على جهة الطلب والاقتضاء، بل هو خبر عن تكليفٍ سابق أو حاضر، إذ قولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١]، هو إخبار[4] حالي للمخاطبين بنهيه لهم عن الشرك.

وقولهم: «أو[5] التخيير» تكميل[6] للحد، ليدخل فيه المباح، إذ الاقتضاء لم يتناول غيرَ أربعةِ أقسام، وهي الواجب والمندوب والمحظور والمكروه، فلو اقتصر، لكان ناقصاً. فبقولهم[7]: أو التخيير، كمل بدخول المباح فيه.

ويُورد المتعنتون[8] على مثل قولنا: أو التخيير، أن «أو» للشك والترديد، والمراد من الحدود[9] الكشف والتحقيق، وهما متنافيان.

وأُجيب عنه، بأن «أو» لها معان تُذكر إن شاء الله تعالى، في مسألة الواجب المُخيَّر، منها التنويعُ[10]، نحو: الإنسانُ إما ذكرٌ أو أُنثى، والعددُ: إمّا زوج أو فرد[11]، أي: هو متنوِّع إلى هٰذين النوعين[12]، وهذا المعنى هو المرادُ هنا، أي: الحكم له نوعان: اقتضاءٌ وتخيير، والتنويعُ، هو نفسُ الكشف والتحقيق، لا منافٍ له[13].

وأجاب بعضُ الفضلاء[14] عن مثلِ هذا، أنه حكمٌ بالترديد، لا[15] ترديد في

---

(١) في (ب): للمكلفين.

(٢) في (ج و د): احترازاً.

(٣) في (آ و ب): لله.

(٤) في (آ وج و د): إخباري.

(٥) في (هـ): أي.

(٦) في (د): تكميلاً.

(٧) في (ج و د): ناقصاً بقولهم.

(٨) في (ب): المعينون، وفي (ج): المعينون، وفي (د): المتعيبون.

(٩) في (آ): الحد.

(١٠) في (د): للتنويع.

(١١) في (ج): فرادى.

(١٢) في (د): للنوعين.

(١٣) له، ساقطة من (ج و د).

(١٤) في (ج و د): العقلاء.

(١٥) في (د): ولا.

الحكم، والشكُّ، هو الثاني دون الأول، لأنه جزم لا شك.

فإن قيل: إذا كان لـ «أو» معانٍ، فهي مشتركة، والمشتركات لا تصلُح في الحدود لإجمالها.

قلنا[1]: لا يلزمُ من الاشتراك الإجمالُ، لجواز[2] تعيين المراد بقرينة أو غيرها، فيزولُ الإجمالُ، فيجوز، وقد سبق هذا ونحوُه عند تعريف الأصل بـ: منه الشيء.

قولـه: «وقيل: أو الـوضـع» أي: قال بعضُ الأصوليين: الحكم خطابُ الله، المتعلق بأفعـال المكلفين، بالاقتضـاءِ، أو التخيير، أو الوضع. وأراد بذلك دخولَ الأحكام الثابتة بأسبابٍ وضعية، وهو المسمى خطاب الوضع والإخبار، كما سيأتي بيانُه[3] إن شاء الله تعالى. وذلك نحو صحة العقد وفساده، وقضاء العبادة[4] وأدائها، ونصب الأسباب والشروط والموانع (٥علامات على أحكامها٥)، فإنَّ هٰذه كُلَّها أحكام شرعية، وليست خطاباً اقتضـاء ولا تخييراً[6]، فإذا قيل: أو الـوضع، دخلت تلك الأحكام في الحد المذكور فكمل، والعذرُ لمن لـم يقل: أو الوضع، هو أن الحكمَ الشرعي ضربان: خطابي، أي: ثابت بالخطاب، ووضعي إخباري[7]، أي: ثابت بالوضع والإخبار، وغرضه بالتعريف ها هنا الحكم الخطابي لا [8] الوضعي، إذ ذلك يُعقد له بابٌ مستقل يذكر [9] فيه.

ومأخذ الخلاف بينهما: أن أحدَهما يُريد تعريف الحكم الشرعي الأصلي، وهو الخطابي. أما الوضعي، فهو على خلاف الأصل، لضرورة قد بينّاها عند ذكر خطاب الوضع. ولذلك قلنا فيما سبق: إن الأحكام السببية على خلاف الأصل.

---

(١) ليست في (د).
(٢) في (آ): بجواز.
(٣) بيانه: ساقطة من (ج و د).
(٤) في (د): العبادات.
(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ليس في (ب و هـ).
(٦) في (هـ): وليست خطاباً باقتضاء ولا تخيير.
(٧) في (ج): ووضع، وإخباري: ليست في (آ و ب و ج).
(٨) في (ج): لأن.
(٩) في (هـ): يذكر ذلك فيه.

قولـه: «والأولى[1] أن يقـال: مقتضى[2] خطاب الشرع»[3] [4] المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً[4]، فقولُنا: خطاب الشرع، ليتناول الكتاب والسنة، كما حكيناه عن الآمِدي، وهو أولى.

وأمـا قولُنـا: مقتضى الخـطاب، فقد بين فائدته بقوله: «فلا يرد قول المعتزلة [5] الخطاب قديم[5] » إلى آخره.

وفائدته من وجهين:

أحدهما: أن المعتزلة أوردوا على تعريف الحكم بالخطاب أسئلة:

منهـا: أن الخـطاب،هو [6] كلامُ الله تعالى وهو قديم عندكم. والحكم يُعلل بالعلل الحـادثـة، نحو قولنا[7]: حَلَّتِ المرأةُ بالنكاح، وحَرُمَتْ بالطلاق، والمعلَّل بالحوادث[8] حادث، فيلزمُ أن كلام الله تعالى الذي هو الحكمُ عندكم حادث.

السؤال الثاني: أن الحكم صفة فعل المكلف، لأنا نقول: هذا فعل حرام، وهذا فعـل واجب، وصفـة الحادث تكون[9] حادثة، فإذا قلتُم: إن الحكم هو كلامُ الله تعالى، وقد ثبت أنه وصف للفعل الحادث، لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثاً.

السؤال الثالث: إن الأحكام مسبوقة بالعدم، إذ يُقال: حلت المرأة بعد أن لم[10] تكن حلالاً، وحرمت بالطلاق بعدَ أن لم تكن حراماً، وحرم العصيرُ بالتخمير، وحلَّ بالانقلاب[11]، بعد أن لم يكن كذلك[12]، والمسبوقُ بالعدم حادث، فاحتاج[13] الذين عرَّفوا الحكم بالخطاب إلى الجواب عن هذه الأسئلة.

---

(1) في البلبل المطبوع: فالأولى.

(2) في (ب): إن مقتضى.

(3) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(4 ـ 4) ما بين القوسين ليس في (هـ).

(5 ـ 5) ما بين القوسين ليس في (ب وج ود)، وفي (هـ): الخطاب قديم فكيف يعلل بالعلل الحادثة.

(6) هو، ليست في (د).

(7) في (ج): قلنا.

(8) في (هـ): بالحادث.

(9) في (ب و هـ): أن تكون، وفي (ج): أول أن تكون، وفي (د): أولى أن تكون.

(10) في (ب): بعد لم.

(11) في (هـ): بالانتقالات.

(12) في (ج و د): ذلك.

(13) في (هـ): فاحتاجوا.

فأجابوا عن الأول ـ وهو أن الحكم يعلل بالحوادث فيكون حادثاً ـ بأن قالوا: علل[1] الشرع مُعَرِّفات[2] لا مؤثِّرات، والمعرِّفُ للشيء يجوز[3] تأخيرُه عنه، كما عرف الله سبحانه وتعالى بصنعته[4]، وإن كانت متأخرة عنه.

وأجابُوا عن الثاني ـ وهو أن الحكم صفةُ فعل المكلف، وصفة الحادث حادثة ـ بأن قالوا: إنما تكون[5] صفةُ[6] الحادثِ حادثة إذا قامت به، كاللون والطعم ونحوهما بالجسم. أما إذا لم تَقُم الصفةُ بالموصوف، فلا يلزم أن تكونَ حادثة، كقولنا في قيام الساعة: إنه معلوم ومذكور، أي: بعلم وذكر قائم[7] بنا لا به، وتعلق الأحكام بأفعال المكلفين من هذا القبيل، لأن الأفعالَ قائمة بالمكلفين، والأحكام قائمة بذاتِ[8] الله سبحانه وتعالى معنى أو عبارة، كما إذا قال السيد لعبده: أسرج الدابةَ، فإن الإسراجَ واجبٌ عليه بإيجاب قام بالسيد.

وأجابُوا عن الثالث ـ وهو أن الأحكام مسبوقةٌ بالعدم فتكون حادثة ـ بأن قالوا: ليس المرادُ بقولنا: حلت المرأةُ بعد أن لم تكن حلالاً، أنَّ[9] الحل وُجِدَ بعد أن لم يكن، حتى يلزم حدوثُ الحكم، بل المراد أن القائمَ بذات الله تعالى ـ وهو الحل أو الإحلال ـ تعلَّق في الأزل[10] بوجود حالة، وهي حالةُ اجتماع شرائط النكاح وانتفاءِ موانعه، فتلك الحالةُ هي[11] التي وُجِدَتْ بعدَ أن لم تُوجد، لا الحكم[12].

قلتُ: فإذا قلنا: الحكم مقتضى خطاب الشرع، لم ترد علينا[13] هذه الأسئلة،

---

(١) قالوا، ساقطة من (آ).
(٢) في (هـ): معروفات.
(٣) في (هـ): يكون تأخره.
(٤) في (د و هـ): بصفته وهو تحريف.
(٥) في (ب): يكون.
(٦) صفة الحادث، ليست في (د).
(٧) في (د): قام.
(٨) الحكم بمعنى الوجوب صفة لفعل المكلف، وليس قائماً بذات الله، وهو أثر للإيجاب. والإيجاب مثل: أقيموا الصلاة، هو خطاب الله، فيقال: أوجب الله كذا، وحرم كذا.
(٩) في (آ): لأن، وهو تحريف.
(١٠) في (ب): الأول.
(١١) هي، ليست في (د).
(١٢) على هامش نسخة (آ): لا الحل.
(١٣) في (ج و د): عليها.

لأنا لا نقول: إنَّ الحكم المعلَّل بالحوادث[1] هو نفسُ كلام الله، [2] بل هو مقتضى كلام الله سبحانه وتعالى[2]، وفرقٌ بَيْنَ الكلامِ ومقتضاه، إذ الكلامُ إمَّا معنى نفسي[3]، أو قول دال. ومقتضى الكلام هو مدلولُ ذلك القول، والمطلوبُ به. وفيما ذكره الأولون من الجواب عن أسئلة المعتزلة، نوعُ تكلُّف، ولعلهم إذا حُوقِقُوا عليه ربما تعذَّر عليهم[4] تمشيته، وإنما ذكرتُ في المختصر من أسئلة المعتزلة واحداً على جهة ضرب المثال لما يرد على تعريف الحكم بالخطاب، وها هنا زدتُ السؤالين الآخرين[5] وجوابهما تكميلاً لفائدة الناظر[6].

الفائدة الثانية: قولنا[7]: مقتضى الخطاب[8] هو أنا نعلم[9] بالضرورة أن نظم قوله تعالى: ﴿وَ[10] أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، في الأمر، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢]، في النهي، ليس هو الحكم قطعاً[11]؛ وإنما الحكم هو مقتضى هذه الصيغ المنظومة[12] ومدلولها، وهو وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَ[13] أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وتحريم الزنى المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾، وإذا [٣٤] كنا نعلم قطعاً أن نفس الكلام اللفظي، ليس هو الحكم، فلا معنى لتعريف الحكم بالخطاب.

وقولنا: «عند استدعاء الشرع منا تنجيز التكليف» أي: الحكم مقتضى الخطاب، وهو الوجوب والتحريم، عند أمر الشارع[14] لنا بإيقاع[15] الواجبات،

(١) في (ج و د): بالحوادث ليس هو نفس... الخ.
(٢ - ٢) ما بين القوسين ليس في (ج).
(٣) في (د): نفس، وفي (هـ): النفس.
(٤) عليهم، ساقطة من (آ).
(٥) في (ج و د): مع.
(٦) في (د): النظر.
(٧) في (آ و ب و ج و هـ): لقولنا.
(٨) الخطاب، ساقطة من (ج و د).
(٩) في (هـ): نقول.
(١٠) الواو، ساقطة من جميع النسخ.
(١١) قطعاً، ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(١٢) في (ج و د): المنطوقة.
(١٣) الواو، ساقطة من جميع النسخ.
(١٤) في (ب): الشرع، وفي (د): للشارع.
(١٥) في (د): باتباع.

واجتناب المحرمات.

وهـذا احتـراز من قول قائـل[1] يقـول: الـذي فررتم منـه في تعـريف الحكم بالخـطاب، هو لازم لكم في تعريفه بمقتضى الخطاب. وبيانُه أن مقتضى الكلام قديم[2]، كمـا أن نفسَ الكـلام اللفظي قديمٌ، إذ[3] كلامٌ لا مقتضى له يكون لغواً [4]مهملاً، وكلامُ[4] الشارع منزَّه عن ذلك. وإذا ثبت أن مقتضى الكلامِ قديمٌ، وقد فسرتُم الحكمَ به، لزمكم ما سبق مِن تعليله بالحوادث ونحوه.

وتقريرُ الجوابِ عن هذا، أن يُقال: نحن لا نُنْكِرُ أن كلام الشارع له مقتضى لازم له أزلاً وأبداً وحيث كان، بل نقول: إنَّ الحكم هو مقتضى كلامه عند طلبه منا إيقاع الـواجبات، واجتناب المحرمات، لا مطلقاً، إذ قبل[5][6] تكليف المكلف لم يكن في حقه حكم أصلاً، فكيف قبل وجوده؟ فكيف في الأزل قبل[6] خلق العالم؟ فأما قول القائل: تعلق خطاب الله تعالى في الأزل باقتضاءِ الأفعال من المكلفين إذا وجدوا[7]، فهو راجع إلى مسألة تكليف المعدوم، وهي إذا حُقِّقَتْ لفظية، لأن أحداً لا يقول: إن الشارع استدعى منا التكاليفَ لنوقعها[8] حالَ عدمنا، ولا يستحيلُ أن يتعلَّق علمُه وأمرُه لنا بإيقاعها[9] بعد الوجود وأهلية التكليف، بناءً على تحقيق كلام النفس عند القائلين به.

فإن قال قائـل: قولُكم[10]: إن نظم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ليس هو الحكم، بل مقتضـاه، إنمـا يَصِحُّ على رأيكم في أن كلام الله تعالى هو العباراتُ المسموعة. أما المثبتون لكلام النفس، فعندهم أن ذلك المعنى القائم بالنفس هو كلامُ الله بالحقيقـة، وهو حكمُه المتوجه إلى خلقه بإيقاع التكاليف عند وجودهم،

---

(١) في (ج): القائل.
(٢) في (ج و د): قديم مهملاً وكلام، ومكانها الطبيعي بعد لغواً، كما هو مثبت فيما بعد.
(٣) على حاشية (د): لعله هو.
(٤ - ٤) ما بين القوسين ساقط من (ج)، وهو الزيادة السابقة في تعليق (٣).
(٥) في (ب و ج): قيل.
(٦ - ٦) ما بين القوسين ساقط من (ج).
(٧) في (د): وجحوداً، وهو تصحيف.
(٨) في (د): لتوقعها، وهو تصحيف.
(٩) في (آ): بإيقاعهما.
(١٠) في (ب و ج): قولك.

وأيضاً، فإن حكمه سبحانه وتعالى إيجابٌ قائم بذاته، لا وجوب، بل الوجوبُ أثرُ الإيجاب، وكذلك الحظرُ والندبُ والكراهيةُ، هي أحكامٌ قائِمة بذاته، وهي نفسُ كلامه.

قلنا: أما كلامُ النفس، فسيأتي الكلامُ عليه في اللغات إن شاء الله تعالى، وليس لله تعالى عندنا كلامٌ وراءَ ما نزل به جبريلُ على الأنبياء عليهم السلام، وما كان من جنسه، وأما كونُ الحكم هو الإيجاب لا الوجوب، فهو قريبٌ، لكنه لا يضرنا، فإنا[1] إذا حققنا معنى الإيجاب، وجدناه أيضاً مقتضى الكلام، لأنا نقولُ: أوجبَ اللهُ علينا بكلامه كذا وكذا إيجاباً، والكلامُ[2] هو المقتضي للإيجاب، والإيجابُ مقتضى الكلام، إذ معنى الإيجاب: الإثباتُ والإلزام، فمعنى[3] إيجاب الله تعالى علينا الصلاةَ إثباتُها علينا، وإلزامُه إيانا[4] بها، وليست حقيقةُ الإلزام هي حقيقةَ الكلام، سواء كان معنى أو عبارة، وهذا ضروري، والنزاع فيه سفسطة، لأن الإيجابَ والإلزامَ هو تصيير الشيء واجباً ولازماً، والتصيير صفة فعلية، والكلامُ صفة ذاتية، والفرقُ بينَ الصفات الذاتية والفعلية معلومٌ بالضرورة، وهذا الذي ذكرتُه في تقرير أن الحكم هو مقتضى الخطاب (٥ لا نفسُ الخطاب ٥) لازمٌ للقائلين[6] بكلام النفس بحق الأصل، أي: من جهة خلافنا لهم في كلام النفس، ولازم لمن تابعهم من أصحابنا على تعريف الحكم بالخطاب أو الكلام، لأن[7] الكلام عندهم هو القرآنُ المنزل المتلو[8] المسموع، وقد بينا أن صيغته[9] ليست هي الأحكام، بل مقتضاها، وهو: وجوب الصلاة، وتحريم الزنى، ومندوبية السواك، وكراهة رفع البصر في الصلاة مثلاً، وإباحة المباحات.

---

(١) في (ج): كما.
(٢) في (هـ): فالكلام.
(٣) في (ج و د): بمعنى.
(٤) في (د): إثباتها.
(٥ - ٥) ما بين القوسين ليس في (ب).
(٦) في (ج و د): القائلين.
(٧) في (ج و د): والكلام عندهم.
(٨) في (ج): المبلغ.
(٩) في (ج و د): صيغة.

ولا[1] جرم أن ابن الصيقل من أصحابنا كأنّه حقق هذا الأمر، فذكر للحكم[2] حدوداً، وهي قولُ من قال: الحكمُ تعلُّق خطاب الشرع بأفعال المكلفين، وقال بعضُهم: العباد[3]، ليتناول[4] الصبيَّ والمجنونَ، وقول بعضهم: الحكم ورودُ خطاب الشرع في أفعال المكلفين باقتضاء أو تخيير، أو نصب[5] سبب أو شرط أو مانع، ثم أبطل ذلك كُلَّه، واختار أن الحكم هو قضاء الشارع[6] على المعلوم بوصف شرعي.
قال: والمراد بالوصف الشرعي، هو ما لا يُمكن إثباتُه من جهة العقل، لا[7] معنى له سوى ذلك، نحو كون الفعل حراماً أو واجباً أوصحيحاً[8] أوفاسداً[9] ونحوه.

قلتُ: فالقضاء فعل، وهو موافق لقولنا: إن الحكم مقتضى الخطاب، وهو الإيجابُ ونحوه[10] الذي بينا أنه فعل موافق[11] لقول أهل اللغة: حَكَمَ الحاكمُ: إذا قضى. وقد أطلتُ الكلام فيما يتعلق بالحكم، وهو موضع يستحق التطويل[12] لكثرة الخبط فيه.

---

(١) في (هـ): فلا.
(٢) في (هـ): الحكم.
(٣) في (د): العبارة.
(٤) في (د): لتناول.
(٥) نصب، ساقطة من (آ).
(٦) في (آ): الشرع.
(٧) هكذا في النسخ، ولعلها: ولا.
(٨) في (ا و ب و ج و د): وصحيحاً.
(٩) في (د): واجباً.
(١٠) نحوه، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(١١) في (ب و هـ): وموافق.
(١٢) في (ج): النظر، بل كثرة الحطط فيه، وفي (د): يستحق النظر، بل كثرة الحفظ فيه، وهو تحريف ظاهر.

ثُمَّ الخطابُ، إمّا أن يَردَ باقتضاءِ الفعلِ مَعَ الجزمِ، وهُو الإيجابُ، أو لاَ مَعَ الجزمِ، وهُو النّدبُ، أو باقتضاءِ التركِ مَعَ الجزمِ، وهُو التّحريمُ. أو لا مَعَ الجزمِ، وهُو الكراهةُ. أوْ بالتَّخْيير، وهُو الإباحةُ. فهِيَ حكمٌ شرعيٌّ، إذْ هِيَ من خطابِ الشَّـرْعِ، خلافـاً للمعتـزلـةِ، لأنّها انتفاءُ الحرجِ، وهُو قبلَ الشرعِ، وفي كونِها تكليفاً خلافٌ.

*****

أقسام الحكم التكليفي

قوله: «ثم الخطاب، إما أن يرد باقتضاء الفعل[1]» إلى آخره.

هٰذا موضع قسمة أحكام التكليف التي وعدنا بها أول الفصل.

وتقريرها: أن خطابَ الشرع[2]، إما أن يَردَ باقتضاء الفعل، أو باقتضاءِ الترك، أو بالتخيير[3] بين الفعل والترك[3].

فإن ورد باقتضاء الفعل، فهو إما مع الجزم[4] أو لا، فإن كان اقتضاؤه[5] الفعلَ مع الجزم ـ وهو القطع المقتضي[6] للوعيد على الترك ـ فهو الإيجاب نحو: ﴿وَ[7] أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وإن لم يكن اقتضاءُ الفعل مع الجزم، فهو الندب، نحو: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٦]، وقوله عليه السلام: «اسْتَاكُوا»[8].

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المختصر، مع سقط في آخرها واضطراب.

(٢) ليست في (هـ).

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ليس في (آ).

(٤) في (ج): الحرام، وهو خطأ.

(٥) في (د): اقتضاء.

(٦) في (ب): المفضي.

(٧) الواو: ليست في كل النسخ.

(٨) أخرجه من حديث تمام بن العباس بن عبد المطلب أحمد ٢١٤/١، والطبراني (١٣٠٢) و(١٣٠٣) أن رسول الله ﷺ قال: «ما لي أراكم تأتوني قُلحاً! استاكوا، لولا أن أشق على أمتي، لفرضت عليهم السواك، كما فرضت عليهم الوضوء» وفي سنده أبو علي الصيقل وهو مجهول، ورواه البزار (٤٩٨) عن تمام، عن العباس، وقد أطال المحدث أحمد شاكر رحمه الله الكلام على هذا في تعليقه على المسند (١٨٣٥) فراجعه.

فإن[1] ورد الخطاب باقتضاء الترك، إما مع الجزم المقتضي للوعيد على الفعل وهو التحريم، نحو: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢].

أو لا مع الجزم، وهو الكراهة، كقوله عليه السلام: «إذا تَوَضَّأَ أحدُكم، فأحسَنَ وضوءَه، ثم خرج عامداً إلى المسجد، فلا يُشبِّكْ[2] بينَ أصابِعِه، فإنَّه في صلاة»[3] رواه ابن ماجه والترمذي. والنواهي التي أريد بها الكراهة كثيرة.

وإن ورد الخطاب بالتخيير، فهو الإباحة، كقوله ﷺ حين سئل عن الوضوء من لحم[4] الغنم: «إنْ شِئْتَ، فَتَوَضَّأْ، وإنْ شِئْتَ، فَلَا تَتَوَضَّأْ»[5]. وأمثال هذه الأحكام كثيرة مشهورة في الشرع.

قوله: «فهي» أي: الإباحة[6] «حكم شرعي»، لأنها «من خطاب الشرع» أي: مقتضاه كما سبق تقريرُه، وإذا كانت من مقتضى خطاب الشرع، كانت حكماً شرعياً، كالندب والكراهة.

وبيان أنها من خطاب الشرع، هو ما ذكرناه، من انقسام خطاب الشرع إلى اقتضاء وتخيير، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، «خلافاً للمعتزلة» فإنهم قالوا: ليست الإباحةُ حكماً شرعياً «لأنها» عبارة عن «انتفاء الحرج» في الفعل «وهو» معلوم بالعقل[7] «قبل الشرع» لأن شرب الماء، والتنفس في الهواء، وأكل الطيبات، ولبس

---

(١) في (ب و ج و د): وإن.

(٢) في (ب و هـ): يشبكن.

(٣) أخرجه أحمد ٢٤١/٤، وأبو داود (٥٦٢) والدارمي ٣٢٧/١، والترمذي (٣٨٦) وابن خزيمة (٤٤١). من حديث كعب بن عجرة، وفي سنده أبو ثمامة الحناط لم يوثقه غير ابن حبان، ورواه الدارمي ٣٢٧/١ من طريق إسماعيل بن أمية، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، وهذا إسناد صحيح، وصححه ابن خزيمة (٤٣٩)، والحاكم ٢٠٦/١، ووافقه الذهبي، وفي الباب عن أبي سعيد عند أحمد ٤٣/٣ و ٥٤.

(٤) في (د و هـ): لحوم.

(٥) أخرجه من حديث جابر بن سمرة أحمد ٨٦/٥ و ٨٨ و ٩٢ و ٩٣ و ٩٦ و ٩٨ و ١٠٠ و ١٠٢ و ١٠٥ و ١٠٦ و ١٠٨، ومسلم (٣٦٠)، والطبراني (١٨٥٩) و(١٨٦٠) و(١٨٦١) و(١٨٦٢) و(١٨٦٦) و(١٨٦٧).

(٦) في (ج): إباحة.

(٧) في (ج و د): بالفعل، وهو خطأ.

الناعمات، كان الحرج[1] فيه منتفياً قبل الشرع، وهو بَعدَ الشرع على ما كان، ولو كانت من أحكام الشرع، كان الشرعُ هو الذي أنشأها، كالوجوب والندب.

والجواب: لا نسلِّمُ أن الإباحةَ انتفاءُ الحرج، بل هي تخييرٌ شرعي يلزم عنه انتفاء الحرج، وإن سلمنا أنها انتفاء الحرج، لكن إن[2] عَنَيْتُم بانتفاء الحرج المستفاد من تخيير الشرع، فهي شرعية كما قلنا. وإن عنيتم أنه المستفاد من حكم العقل، فهو مبني على أن العقــل حاكم بالتحسين والتقبيح[3]، وأن الأشياء قبـل الشـرع على الإباحة، وهما أصلان ممنوعان، وقولهم: لو كانت شرعية، لكان الشرع هو الذي أنشأها، قلنا: كذلك نقول[4]: الشرع هو الذي أنشأها، ولم تكن موجودة قبل الشرع، بناء على أن الأفعال قبله على الحظر. والتنفس في الهواء أمر طبعي[5] ضروري لا يدخل تحت التكليف. وإن قلنا: إن الأشياءَ قبل ورودِ الشرع على الإباحة، فذلك عندنا بدليلٍ سمعي، فهو مستند إلى أخبار الشرع، فهو من حكمه[6] تبين[7] لنا أن ذلك بإخباره، ثمَّ استمر حتى ورد الشرع. وإن سلمنا أن إباحتَها قبـلَ الشرع عقلية، لكنا نقول: إباحةُ العقل انتهت بورود الشرع، والإباحة الثابتة بالشرع أنشأها الشرع، مثل العقلية[8] لا نفسها، وذلك لأننا قد بيَّنا غير ها هنا أن العقل ينعزِلُ بورود الشرع [9]من كل تصرُّفٍ لم يُفوضه الشرعُ إليه، لأنه مقدمة بين يدي الشرع[9]

قوله: «وفي كونها» أي: في كون الإباحة «تكليفاً خلاف».

[٣٥] قلت: قد حَكَيْنَا الخلافَ في الندب والكراهة: هل هما تكليف أم لا؟ وإذا خرج الخـلافُ فيهما مع كونهما من خطاب الاقتضاء، فخروجه في الإباحة مع أنها من خطاب التخيير أولى، مع أنَّ الخلاف في كونها تكليفاً لفظي، إذ من قال: ليست

(١) في (د): الجرح، وهو تصحيف.
(٢) ليست في (هـ).
(٣) في (د): وبالتقبيح.
(٤) في (ب): يقول الشرع هو أنشاها... الخ. وفي (ج و د): نقول: الشرع هو أنشأها وإن لم تكن... الخ.
(٥) في (آ و ب): طبيعي.
(٦) في (آ): حكمة.
(٧) في (د): يبين.
(٨) في (هـ): العقليلة.
(٩ - ٩) ما بين القوسين ليس في (ج و د).

تكليفاً، نظر إلى أنه ليس فيها مشقة جازمة، كمشقة الواجب والمحظور، ولا غير جازمة، كما بينا في مشقة المندوب والمكروه، وهي مشقة فوات الفضيلة، إذ لا فضيلة في المباح لذاته، يَشُقُّ على المكلف فواتها بتركه، ومن قال: هي تكليف ـ وهو الأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني ـ أراد[1]؛ أنه يجب اعتقادُ كونه مباحاً، وهٰذا[2] لا يمنعُه الأول، والأستاذ لا يمنع أن لا مشقة في المباح، فتبيَّن أن النزاع لفظي، لعدم وروده[3] على محل واحد[3]، إذ الأولُ يقول: الإباحةُ لا مشقة فيها، والأستاذ يقول: يجب اعتقادُ أنَّ المباح ليس واجباً، ولا محظوراً، ولا مندوباً، ولا مكروهاً.

---

(١) في (ج): إرادته، وفي (د): أراد به.
(٢) هذا، ساقطة من (ج و د).
(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ليس في (ج).

فَالواجِبُ، قيلَ: ما عُوقِبَ تارِكُهُ. وَرُدَّ بِجَوازِ العفوِ. وقيلَ: ما تُوُعِّدَ على تركِهِ بالعقابِ. وَرُدَّ بصدقِ إيعادِ اللهِ تعالى. وليسَ بوارِدٍ على أصلِنا، لجوازِ تعليقِ إيقاعِ الوعيدِ بالمشيئةِ، أو لأَنَّ إخلافَ الوعيدِ من الكرمِ شاهداً، فَلا يَقْبُحُ غائباً. ثُمَّ قَدْ حُكيَ عنِ المعتزلةِ، جوازُ أَنْ يُضْمَرَ في الكلامِ ما يَخْتَلُّ بِهِ معنى ظاهِرِهِ، وهٰذا منهُ. والمختارُ ما ذُمَّ شَرْعاً تارِكُهُ مُطْلَقاً. وهُو مرادفٌ للفَرضِ علَى الأَصَحِّ. وهو قولُ الشَّافِعِيِّ. وعندَ الحنفيةِ، الفرضُ المقطوعُ بهِ، والواجبُ المظنونُ، إِذِ الوُجوبُ لغةً: السُّقوطُ، والفرضُ: التَّأثيرُ، وهُوَ أخصُّ، فَوَجَبَ اختصاصُهُ بقوةٍ حُكماً، كَمَا اخْتَصَّ لُغَةً. والنزاعُ لَفْظِيٌّ، إِذْ لا نِزَاعَ في انْقِسامِ الواجبِ إلى ظَنِّيٍّ وقَطْعِيٍّ. فَلْيُسَمُّوا هُمُ القطْعِيَّ ما شَاؤُوا. ثُمَّ لِنَتَكَلَّمْ على كلِّ واحدٍ من الأَحكامِ.

* * * * *

قوله: «فالواجب، قيل[1]: ما عُوقِبَ تاركُه». تعريف الواجب

لما انتهى الكلامُ في تعريف الحكم، وقسمة أنواعه إلى الأقسام الخمسة، أخذ يُبيِّنُ تعريفَ كُلِّ واحد منها، وما يتعلق به من المسائل. ونحن قبل ذلك نشير إلى حدودها المستفادة من طريق قسمتها.

فالواجب: هو ما اقتضى الشرعُ فعلَه اقتضاءً[2] جازماً.

والمندوب: هو[3] ما اقتضى فعلَه اقتضاءً غير جازم.

(4 والمحظور: ما اقتضى تركه اقتضاءً جازماً.

والمكروه: ما اقتضى تركه اقتضاءً غير جازم 4).

وهذه الأشياء هي محال[5] الأحكام ومتعلقاتها، أما الأحكام نفسها فهي[6]:

الإيجاب: وهو اقتضاء الفعل الجازم.

(1) قيل، ساقطة من (ج و د).
(2) ليست في (د).
(3) ليست في (د و هـ).
(4 - 4) ما بين القوسين ليس في (آ)، وجزء منه يبدأ من: جازماً، إلى: اقتضاء ليس في (ج).
(5) في (آ و ب): مجال.
(6) في (ج و د): في.

والندب: وهو اقتضاءُ[1] الفعلِ غيرِ الجازم.

والحظر والكراهة جميعاً: اقتضاءُ ترك الفعلِ الجازم أو غير الجازم.

والـواجبُ[2]، مشتق من: وجب وجـوبـاً، والـوجـوب في اللغـة: اللزوم، والاستحقاق، قال الجوهري: وجب الشيءُ، أي: لزم، يجب وجوباً، وأوجبه الله، واستوجبه، أي: استحقه.

قلت: فالواجبُ، هو اللازم المستحَق، وقد اشتهر في ألسنةِ الفقهاء أن الوجوبَ في اللغة: السقوط، وهو أيضاً عربي صحيح.

قال الجوهري: الوجبة، السقطة مع الهدَّة، ووجب الميت، إذا سقط ومات. غير أن بعضهم التبس[3] عليه الأمرُ، فأورد على ذلك إشكالاً، وهو أن بعضَ الفقهاء يقول: من زوَّج عبدَه من أمته لم يجب مهر، وقيل: يجب ويسقط. قال: فلو كان الوجوب معناه السقوط، لكان تقدير[4] هذا الكلام، وقيل: يسقط ويسقط. وهذا تكرار غيرُ مفيد.

قلت: وإنما وقع اللَّبْسُ[5] من جهة اشتراك لفظ السقوط، فإنَّه في اللغة بمعنى وقوعِ الشيء من أعلى إلى أسفل، كقولنا: سقط الحجر مِن الجبل. وقوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفاً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [سبأ: ٩]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفاً﴾ [الإسراء: ٩٢]، ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفاً مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطاً﴾ [الطور: ٤٤]، ونحو ذلك، وفي الاصطلاح بمعنى براءة الذمة مما كانت مشغولة به، وزوال اللزوم، كقولنا: سقط المهرُ والدَّين ونحوه بالهبة أو[6] بالقضاء، أي: برئت الذمة منه، وزال[7] لزومه لها، وحينئذ معنى قولنا: الوجوب في اللغة: السقوط، هو أنا نتخيَّل الحكم أو الشيء الواجب جزماً سقط، أي: وقع على المكلف مِن الله سبحانه وتعالى، الذي هو فوقَ عباده، سواء قيل: إنها فوقية رتبة، أو

---

(١) اقتضاء، ساقطة من (ج و د).

(٢) في (هـ): فالواجب.

(٣) في (د): ألبس.

(٤) في (د): تقديراً.

(٥) في (ب): وقع المفيد اللبس.

(٦) في (ج): وبالقضاء.

(٧) في (ب و هـ): وزوال.

فوقية جهة[1]، وحينئذ لا تكونُ المسألة المذكورة غيرَ مفيدةٍ، لأن أحدَ السُّقوطين فيها غيرُ الآخر[2].

قلتُ: والتحقيق في الوجوب لغة: أنه بمعنى الثبوت والاستقرار، وإلى هذا المعنى ترجع فروعُ مادته بالاستقراء[3]. فمعنى وجبت الشمس: ثبت غروبُها واستقر، أو أنها استقرت[4] في سفل الفلَكِ، ووجب الميت: ثبت موتُه واستقر. وقوله تعالى: ﴿فإذَا وَجَبَتْ جُنُوبُها﴾ [الحج: ٣٦]، أي: ثبتت واستقرت بالأرض، ووجب المهرُ والدين: ثبت في محلِّه واستقر، إلى غير ذلك من فروع المادة المذكورة.

إذا ثبت هذا، عُدنا إلى قوله: «فالواجب،قيل[5]: ما عُوقِبَ تاركُه». وإنما قلت: قيل، لأن المختار في حد الواجب يأتي بعد ، إن شاء الله تعالى.

قوله: «وَرُدَّ» يعني هذا التعريف للواجب مردود «بجواز العفو»، ووجه رده: هو أن قولهم: الواجبُ ما عُوقِبَ تاركُه، يقتضي أن كُلَّ واجب، فإن[6] تاركه يُعاقب، لكن الله سبحانه وتعالى يجوز أن يعفوَ عن تارك الواجب، أو يسقط العقاب عنه بتوبة، أو استغفار، أو دعاء داعٍ، أو بتكميل[7] فرض بنفل، على ما جاء في الحديث[8].

وبالجملة: فتركُ الواجب، وفعلُ المحظور سببٌ للعقاب، غير أن الحكم يجوز

(١) الصحيح في هذا أن علو الله ـ سبحانه وتعالى ـ علو حقيقي، وأنه فوق عرشه بذاته.

(٢) هذا تكلف في بيان انطباق المعنى اللغوي على الاصطلاح الأصولي، إذ ليس من الضروري أن يكون بين المعنى اللغوي والاصطلاحي نوع من التلازم أو التشابه أو العموم والخصوص.

(٣) في (ج): فالاستقرار بمعنى، وفي (أ) بالاستقرار.... الخ.

(٤) في (د): واستقراؤها، أي استقرت في سفل الفلك. وفي (هـ): واستقراؤها استقرت من سفل الفلك.

(٥) قيل، ساقطة من (ج و د).

(٦) في (ج و د): كان.

(٧) في (ب و ج و د): تكميل.

(٨) وهو ما رواه أبو هريرة عنه ﷺ قال: «إن أول ما يحاسب الناس به يوم القيامة من أعمالهم الصلاة، قال: يقول ربنا جل وعز لملائكته ـ وهو أعلم ـ انظروا في صلاة عبدي أتمها أم نقصها. فإن كانت تامة، كتبت له تامة، وإن كان انتقص منها شيئاً، قال: انظروا هل لعبدي من تطوع، فإن كان له تطوع، قال: أتموا لعبدي فريضته من تطوعه، ثم تؤخذ الأعمال على ذاكم». وهو حديث صحيح أخرجه أحمد ٢/٢٩٠، والنسائي ١/٢٣٢ في الصلاة، باب المحاسبة على الصلاة، وأبو داود (٨٦٤) في الصلاة باب قول النبي ﷺ: «كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه»، والترمذي (٤١٣) في الصلاة باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، وابن ماجه (١٤٢٦) في إقامة الصلاة، وله شاهد صحيح عند أحمد ٥/٧٢ و٣٧٧، والحاكم ١/٢٦٣ عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، وآخر عند أبي داود (٨٦٦)، وسنده قوي.

تخلُّفه عن سببه لمانع، أو انتفاءِ شرط، أو معارض مقاوم أو راجح، وإذا جاز العفوُ عن تاركِ الواجب، اقتضى الحدُّ المذكور أن لا يكونَ هذا الواجبُ المتروكُ واجباً، لأن تاركه لم يُعاقب(١).

مثاله: لو ترك الصلاة المكتوبة، ثم(٢) تخلَّف العقابُ عنه لأحد الأسباب المذكورة، لزم بمقتضى الحد المذكور أن لا تكون المكتوبة واجبة، وهو باطل.

وهذا النقض من حيث(٣) العكس، وهو(٤) قولنا: كل ما لم يُعاقب على تركه، فليس بواجب، فيبطل بما ذكرنا(٥)، ويَرِدُ عليه من حيث الطرد، ضربُ ابن عشر على تركِ الصلاة(٦)، إذ الصلاةُ ها هنا فعلَ قد عُوقِب تارِكُه، وليس واجباً(٧) عليه على المشهور، وكذلك كل ما أُدِّب الصبيان على تركه هو معاقب عليه، وليس(٨) بواجب عليهم(٩).

قوله: «وقيل: ما توعد» أي: الواجب ما توعد «على تركه بالعقاب».

هذا تعريف آخر للواجب، وهو أعمُّ من الذي قبله، لأنَّ كُلَّ معاقب على تركه متوعَّدٌ عليه، وليس كُلُّ متوعَّدٍ على تركه(١٠) بالعقاب معاقباً عليه، لجواز العفو بعدَ الوعيد، وصاحبُ هذا التعريف فرَّ مما(١١) ورد على الأول.

---

(١) في (ب): تاركه يعاقب، مثلاً لو ترك الصلاة... الخ. وفي (ج): تاركه لا يعاقب... الخ.

(٢) ثم، ساقطة من (ج و د).

(٣) في (ج): موجب.

(٤) في (هـ): وقو، وهو تصحيف.

(٥) في (ج): ذكرناه، وفي (د): فيبطل ما ذكرناه.

(٦) عملاً بقوله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع» أخرجه أحمد ١٨٧/٢، وأبو داود (٤٩٥) و(٤٩٦)، والدارقطني ٢٣٠/١، والحاكم ١٩٧/١، وسنده حسن.

(٧) في (هـ): بواجب.

(٨) في (ج): فليس، وفي (د): فليس واجباً عليهم، وفي (هـ): وليس واجباً عليهم.

(٩) ليس الضرب على ترك الصلاة بالنسبة للصبيان عقوبة، للإجماع على أنه غير مكلف، وإنما هو تأديب وتعويد على أداء الصلاة من باب السياسة الشرعية التي يبنى فيها الحكم على المصلحةالتي لا تخالف نصاً ولا إجماعاً، ثم هو بناءً على أمر رسول الله ﷺ للتأديب، والإثم في تركه على الولي.

(١٠) في (آ و ب): متوعد عليه، وفي (ج و د): متوعد بالعقاب.

(١١) في (د و هـ): فربما.

قوله: «ورد» هٰذا التعريف أيضاً رد[1] «بصدق إيعاد الله تعالى».

ومعناه: أن الوعيد[2] خبر، وخبر الله سبحانه وتعالى صادق، لا بُد من وقوع مخبره، وإذا لزم وقوعُ مقتضى[3] الوعيد[2]، صار هذا التعريفُ مثل الذي قبله، وهو قولُهم: الواجب ما عُوقِبَ تاركُه، فيرد عليه ما ورد على الأوَّل[4].

قوله: «وليس بوارد» أي: ليس ما ذكر من[5] صدق إيعاد[6] الله سبحانه وتعالى بوارد على الحد المذكور. «على أصلنا». والأصل[7] المشار إليه هو[8] ما تنازع فيه أهل السنة والمعتزلة من[9] أن العفو عن فاعل الكبيرة ما لم يتب محال عندهم، على ما تقرَّر في كتاب: «إبطال التحسين والتقبيح» وبيان عدم وروده من وجهين:

أحدُهما: «جوازُ تعليق[10] إيقاع الوعيد بالمشيئة» مثل أن يقول: صلِّ، فإن تركتَ الصلاة عذبتُك إن شئتُ، فإذا[11] تركها، بقي في مشيئة الله تعالى، إن شاء عاقبه[12] بمقتضى الوعيد، وإن شاء عفا عنه بمقتضى الرحمة والجود، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨ و ١١٦]، وحديثُ عبادة في الصلاة عن النبي ﷺ قال: «خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللهُ تَعالى عَلَى العِبادِ، مَنْ أَتَى بِهِنَّ، لم يُضَيِّعْ مِنْهُنَّ شيئاً استِخْفافاً بِحَقِّهِنَّ، كَانَ لَهُ عِنْدَ اللهِ[13] عَهْدٌ أَنْ يُدْخِلَهُ الجَنَّةَ، وَمَنْ لَمْ يَأْتِ بِهِنَّ، فَلَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللهِ عَهْدٌ، إن شاءَ عَذَّبَهُ، وإِنْ شاءَ غَفَرَ لَهُ»[14]، رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه.

---

(١) ليست في (د).
(٢ - ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٣) ليست في (هـ).
(٤) في (ب و هـ): ما ورد عليه.
(٥) في (د): عن.
(٦) في (ج): ما ذكر عن صدق الله تعالى.
(٧) في (د): وهو الأصل.
(٨) في (ج و د): وهو.
(٩) من، ساقطة من (ج).
(١٠) في (ج): جواز إيقاع... الخ.
(١١) في (هـ): فإن.
(١٢) في (هـ): عذبه.
(١٣) في (د): عهد عند الله.
(١٤) حديث صحيح، وهو في «المسند» ٥/٣١٥ و٣١٩، وسنن أبي داود (٤٢٥) (١٤٢٠)، والنسائي=

وإذا جاز تعليق[1] إيقاع الوعيد بالمشيئة، [2]لم يلزم مِن صدق الإيعاد وقوعُ مقتضاه من العقاب لجواز[3] أنَه علقه بالمشيئةِ[2]، ولم يشأ إيقاعَه[4]، وحينئذ لا يكونُ قولنا: الواجب: ما تُوعِّدَ على تركه، فاسداً[5][6] كقولنا: الواجبُ ما عُوقبَ تاركه[6]، لعدم استلزام الوعيدِ الوقوعَ، فلا يرد على هذا ما ورد على الأول.

الوجه الثاني: «أن إخلافَ[7] الوعيد من الكرم شاهداً» أي: فيما[8] يشاهد من أحوال العقلاء. «فلا يقبح» يعني: إخلاف الوعيد «غائباً» أي: في حق[9] الله تعالى، لأنه غائب عن الأبصار، وإن كان شاهداً لخلقه كما يشاء في كل مكان.

[٣٦] أما أن إخلاف الوعيد من الكرم في الشاهد، فلإجماع العقلاء على حسن العفو، وإنما يكون بعد انعقاد سبب جواز العقوبة، وذلك مستلزم لإخلاف الوعيد مطلقاً أو غالباً، وبالجملة فتركُ الوعيد إلى العفو حسنٌ، مجمع عليه في عرف الناس، ولا أثر للفرق. بأن خبرَ الناس يجوز إخلافُه[10]، بخلاف خبر الله تعالى، لأن الخلف في الخبر كذب، والكذبُ قبيح في حقِّ الجميع[11]، خصوصاً عند المعتزلة، فإن قُبحه ذاتي لا يختلفُ. ثم قد جاز إخلافُ الوعيدِ من العقلاء في عرفهم، فكذلك إخلافُه من الله تعالى، ويعلم[12] بذلك أن إخلاف[13] الوعيد من باب الكرم، لا من باب الكذب، وفي هذا الباب أنشد عمرو[14] بن العلاء عن أبي عبيد[14] قول الشاعر:

= ١/٢٣٠، والدارمي ١/٣٧٠، وابن ماجه (١٤٠١)، والطيالسي (٧٨)، وصحّحه ابن حبان (٢٥٢) وغيره.

(١) تعليق: ليست في (آ).

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(٣) في (آ): بجواز.

(٤) في (ج و هـ) بعد هذا: لم يرد على هذا التعريف صدق إيعاد الله تعالى.

(٥) فاسداً: ليست في (آ و ب و هـ).

(٦ ـ ٦) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(٧) في (ب): خلاف.

(٨) في (هـ): ما.

(٩) في (هـ): حلق، وهو تحريف.

(١٠) في (ب و هـ): خلافه.

(١١) في (هـ): الخلق.

(١٢) في (ج و د): ونعلم.

(١٣) في (د): اختلاف.

(١٤ ـ ١٤) ما بين القوسين ليس في (هـ)، وفي (ب و ج): أبو عمرو بن العلاء عمرو بن عبيد.

وَإِنِّيَ إِنْ(١) أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ(٢) لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي

وأما أن إخلاف الوعيد لا يقبُح من الله سبحانه تعالى، فهو لازم للمعتزلة على أصلهم المشهور، وهو أن ما قبح من الخلق، قَبُحَ من الله تعالى، وما لا، فلا، وقد بينا أن إخلاف(٣) الوعيد لا يقبُح من الخلق، فلا يقبُح من الله تعالى. وهذا الأصلُ المذكورُ لازم لقاعدتهم، وهي أن الأفعال حسنة أو قبيحة لذاتها، أو لوصف قائم(٤) بها، وحينئذ ما أدرك العقلُ قبحَه من أفعال الخلق أو حسنه(٥)، أدرك حسنه أو قبحه من أفعال الحق(٦). ولهذا قطعوا بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، لأنه يَقْبُحُ من العدل أن يخلق شيئاً ويُعاقب عليه غيره، فكذلك الله تعالى يقبُحُ ذلك منه.

قوله: «ثم قد حُكِيَ عن المعتزلة، جواز أن يضمر في الكلام ما يختلُّ به(٧) معنى ظاهره، وهذا منه».

هذا تقرير(٨) لجواز تعليق العقاب بالمشيئة على من يستبعده(٩)، وإلزامٌ للمعتزلة بمثله من مذهبهم.

وتقرير ذلك: أكثر ما في تعليق العقاب بالمشيئة أنه أضمر(١٠) في الكلام ما اختل به(١١) معنى ظاهره، إذ قوله: إنْ(١٢) تركت الصلاة عاقبتك، ظاهره(١٣) وقوع العقاب بترك الصلاة مطلقاً، وأنه شاء ذلك.

فقوله: إني أردتُ أن(١٤) أُعاقبَك إن شئت، تقييد مُخصِّص(١٥) رافع لحكم ظاهر

---

(١) في (ج و د و هـ): وإن.

(٢) أو وعدته، ساقطة من (ج)، وفي (هـ): أوعدته.

(٣) في (ج): خلاف.

(٤) في (هـ): قام.

(٥) أو حسنه، ليست في (آ و ب و ج و د).

(٦) في (هـ): الخالق جل جلاله.

(٧) في (ب و ج): ما تخيل له معنى.

(٨) في (ب و هـ): تقريب.

(٩) في (د): يستعده.

(١٠) أضمر، ساقطة من (ج و د).

(١١) في (آ و ب و ج و هـ): له.

(١٢) في (ب): إذ.

(١٣) في (د): ظاهره في وقوع.

(١٤) في (د): أني.

(١٥) في (ج و د): محض.

الكلام، وذلك مخل بالظاهر، لكن مثل هذا جائز عقلاً، إذ لا يلزم من وقوعه محالٌ، وواقع شرعاً، إذ هو في الحقيقة تخصيص، وقد وقع في الشرع كثيراً، وقد حُكِيَ عن المعتزلة مثله في التعريض، وبيانُه: أنهم لما قالوا في مسألة التحسين والتقبيح: إن من الأشياء ما يُعلم حسنُه أو قُبحه بالعقل[١]، كالكذب، فإنَّه قبيح في العقل لذاته، قلنا لهم: لو كان الكذبُ قبيحاً لذاته، لما اختلف باختلاف الأحوال، لكنه قد اختلف، فإنا لو رأينا كافراً يطلب نبياً ليقتله، فدخل داراً، فجاء الكافر، فقال: أين الرسولُ، هل هو عندكم؟ لوجب باتفاق[٢] العقلاء الكذب ها هنا، لئلا يُهْدَرَ[٣] دمُ الرسول ظلماً.

وأجابوا[٤] عن هذا بأن قالوا: لا نُسلِّمُ وجوبَ الكذب، لأنه لا يتعين دافعاً عن الرسول، إذ في التعريض غنية عنه، مثل أن يقول لنا: هل[٥] رأيتُم الرسولَ؟ فنقول[٦]: ما رأينا الرسولَ، ونعني به رسول زيد. أو يقول[٧] لنا: هل عندكم الرسولُ؟ فنقول: لا[٨]، ونريد به رسول السلطان، وهذا إضمارٌ يخل بمعنى ظاهر[٩] الكلام، وقد قالوا به، فليجز مثل ذلك في تعليق إيقاع العقاب بالمشيئة، لأنه ضرب من التعريض، وقع لفائدة الترهيب. وهذا معنى قوله: «وهذا منه».

قوله: «والمختار» أي: والمختار في حد الواجب أنه: «ما ذم[١٠] شرعاً تاركه[١١] مطلقاً».

وهذا أعم من التعريفين قبله، لأن كل معاقب أو متوعد بالعقاب[١٢] على الترك

---

(١) في (ج و د): بالفعل.
(٢) في (ب): اتفاق، وفي (ج و د): اتفاق العقلاء على الكذب.
(٣) في (د): يهدم.
(٤) في (ج و د): بأجابوا.
(٥) من قوله: هل، إلى قوله: لنا، ليس في (ج و د).
(٦) في (هـ): فنقولوا.
(٧) في (ب): زيداً ويقول.
(٨) في (هـ): لنا.
(٩) في (ج): ظاهراً.
(١٠) في (هـ): دام، وهو تحريف.
(١١) في (هـ): تاركه قصداً مطلقاً.
(١٢) بالعقاب، ساقطة من (ج).

(١ مذموم، أي: يستحق الذم، وليس كل مذموم معاقباً، أو متوعداً على الترك ١)، لجواز أن يقال: صلِّ أو صُم[٢]. فإن تركت، فقد أخطأت وعصيت ولا عقابَ عليك، لأن العقاب موضوع شرعي، فللشرع أن يضعَه له، وله أن يرفعَه، والذم هو العيب، وهو نقيض المدح والحمد، يقال: ذمه يذمُّه: إذا عابه، والعيب: النقص. فكان الذم نسبة[٣] النقص[٤] إلى الشخص، فقولنا: «ما ذم[٥]»، أي: ما[٦] عيب «شرعاً»، أي: احتراز[٧] مما عيب عقلاً أو عرفاً[٨]، وكثير من الأفعال يذم فاعله عرفاً لا شرعاً، فلا يكون واجباً، لأن الاعتبار بالذم الشرعي.

وقولنا: «مطلقاً»: احتراز[٧] من الواجب الموسع، والمخير[٩]، وفرض الكفاية، فإن الترك يلحقها[١٠] بالجملة، وهو تركُ الموسَّع في بعض أجزاء وقته، وتركُ بعض أعيان المخير، وتركُ بعض المكلفين لفرْض[١١] الكفاية، لكن ذلك ليس تركاً مطلقاً، إذ الموسَّعُ إن ترك في بعض أجزاء وقته فعل في البعض الآخر، ومخيَّر إن ترك بعض أعيانه، فعلِ البعض الآخر، وفرض الكفاية إن تركه بعضُ المكلفين، فعله البعضُ الآخر، وكُلُّهم فيه كالشخص الواحد، فلا يتعلَّق[١٢] بهذا الترك ذم، لأنه ليس تركاً مطلقاً، بمعنى[١٣] خلوِّ محل التكليف عن إيقاع[١٤] المكلف به.

والشيخ أبو محمد لم يذكر قيد الإطلاق في «الروضة»، بل قال: وقيل: ما يُذم[١٥] تاركُه شرعاً. فترد الواجباتُ الثلاثة حيث يلحقها التركُ.

(١ ـ ١) ما بين القوسين ليس في (ج).
(٢) في (د): صم أو صل.
(٣) في (ب): يشبه.
(٤) في (د): النقض.
(٥) في (هـ): دام.
(٦) ما، ساقطة من (ج و د).
(٧) في (ب و ج و د): احترازاً.
(٨) عرفاً، ساقطة من (آ).
(٩) في (هـ): والخير.
(١٠) في (ب) يلحقهما.
(١١) في (ج): لفريضة.
(١٢) فلا يتعلق، مكررة في (ب).
(١٣) في (هـ): يعني.
(١٤) في (ج و د): انقطاع المكلف.
(١٥) في (آ و ج و د): ما ذم.

وقال الآمِدي: الواجبُ: ما تركه سبب للذم[1] شرعاً في حالة ما. فقوله: في حالة ما[2]، محافظة على ما ذكرناه من الواجبات الثلاثة، لأن تركها إنما يكون سبباً للذم.

وقال ابنُ الصيقل: الواجبُ: هو الفعل المقتضى من الشارع، الذي يُلام تاركُه شرعاً، وهو معنى ما ذكرنا، غير أن اللوم أخفُّ من الذم.

قال الجوهري: اللوم: العذل. وقال أيضاً: استلامَ الرجلُ إلى الناس: استذم. فعلى هذا هما سواء.

فإن قيل: ما ذكرتموه في حد الواجب يقتضي أن كل واجب، فإن تاركه مذموم شرعاً، وهو باطل بالنائم والناسي، فإنهما يتركان الواجبات حال النوم والنسيان ولا يذمان.

فالجواب[3]: أن الوجوب والذم من لواحق التكليف، والناسي والنائم[4] وغيرهما ممن لا يفهم الخطاب، غير مكلف عندنا في حال العذر، وإنما يتوجه إليه الخطابُ بعدَ زوال العذر، كما قررناه[5] في مسألة تكليف النائم والناسي[6]. وإذا كانا غيرَ مكلفين لم ينتقِض[7] الحدُّ بهما، كما[8] لا ينتقِضُ[7] بالصبي والمجنون.

وقيل: حدُّ الواجب: ما[9] يتعرضُ تاركه للعقاب واللوم. وزعم بعضُهم أن هذا أحسن ما[9] قيل في حدِّ الواجب.

الفرق بين الفرض والواجب

قوله: «وهو» يعني الواجب[10] «مرادف للفرض[11] على الأصح» أي: أصح الروايتين عن أحمد رضي الله عنه. «وهو قول الشافعي. وعند الحنفية[12] الفرض

---

(١) في (ج و د): الذم.
(٢) ما، ساقطة من (آ).
(٣) في (آ): الجواب.
(٤) في (ب): والنائم والناس.
(٥) في (آ): قررنا.
(٦) في (ج): الناس والنائم.
(٧) في (ج): ينقض.
(٨) في (ب): مما.
(٩) في (ج و د): مما.
(١٠) ليست في (هـ).
(١١) في (آ و ب و ج و د): الفرض.
(١٢) في (هـ): الحقيقة، وهو تحريف.

المقطوع به، والواجب المظنون» يعني أنهم فرقوا بين الفرض والواجب، فقالوا: الفرض ما ثبت بدليل قاطع شرعاً(١)، كنص الكتاب والإجماع والخبر المتواتر، والواجب: ما ثبت بدليل ظني كالقياس وخبر الواحد.

ومعنى قولنا: «مرادف للفرض»(٢)، أي: مساويه في المعنى، تشبيهاً له برديف الراكب، وهو الذي على ردف الدابة، من جهة أن هٰذين اسمان على مسمى واحد، كما أن ذَيْنِكَ راكبان على مركوب واحد.

قوله: «إذ الوجوب لغة(٣): السقوط، والفرض: التأثير، وهو أخص، فوجب اختصاصُه بقوة(٤) حكماً، كما اختص لغة».

هٰذا تقرير(٥) الفرق بين الفرض والواجب. وبيانه: أن الوجوب في اللغة السقوط(٦)، كما سبق تقريره. والفرض: التأثير، وإلى معناه يرجع(٧) أكثر فروع مادته(٨).

قال الجوهري: الفرض: الحزُّ في الشيء، وفرض القوس: هو(٩) الحزُّ الذي يقع فيه الوتر، والفريض(١٠): السهم المفروض فوقه، والتفريض: التحزيز(١١)، والمفرض: الحديدة التي يُحز بها، والفِراض: فُوَّهَةُ(١٢) النهر.

وإذا ثبت ذلك، فالفرضُ أخصُّ(١٣) من السقوط، (١٤)إذ لا يلزمُ مثلاً من سقوط(١٤)

---

(١) شرعاً، ساقطة من (آ).
(٢) في (ج و د و هـ): الفرض.
(٣) في (ج): لعله.
(٤) في (د): بقوته.
(٥) في (ب وج و د): تقرير للفرق.
(٦) السقوط، ساقطة من (ج).
(٧) في (د): ترجع.
(٨) في (آ): كثير فروع، وفي (ب): البرفوقع.
(٩) هو، ساقطة من (آ).
(١٠) في (آ): والفرايض.
(١١) في (د): التجرير، وفي (هـ): التحرير، وهو تصحيف.
(١٢) في (د): قوة.
(١٣) في (د): أخف.
(١٤- ١٤) من قوله: إذ، إلى قوله: سقوط، ليس في (ج).

الحجر ونحوه على الأرض، أن يحز[1] ويُؤثِّر فيها[2]، ويلزم[3] من حزِّه[4] وتأثيره في الأرض، أن[5] يكون قد سقط، واستقر عليها. وإذا كان كذلك، وجب اختصاصُ الفرض بقوة[6] في الحكم، كما اختص بقوة[6] في اللغة، حملاً للمسميات[7] الشرعية على مقتضياتها اللغوية، إذ الأصلُ عدم التغيير.

وقولنا: الفرض ما[8] كان طريقُ ثبوته قطعياً، هو[9] نوع اختصاص له، فوجب القول به.

قوله: «والنزاع لفظي[10]» إلى آخره، أي: أن النزاع في المسألة، إنما هو في اللفظ، مع اتفاقنا على المعنى. إذ لا نزاع بيننا وبينَهم في انقسام ما أوجَبَه الشرعُ علينا وألزمنا إياه من التكاليف، إلى قطعي وظني. واتفقنا على تسمية الظني واجباً، وبقي النزاعُ في القطعي، فنحن نسميه واجباً وفرضاً بطريق الترادف، وهم يخصونه باسم الفرض، وذلك مما لا يضرنا وإياهم، فليسموه ما شاؤوا. [٣٧]

ثم قد ذكر الجوهريُّ أن[11] الفرض هو ما أوجبه الله تعالى، سُمّي بذلك، لأنه[12] له معالم وحدوداً[13]، وقال في الباب أيضاً: فرض اللهُ علينا كذا، وافترض[14]، أي: أوجب[15]، والاسمُ الفريضة. هذا[16] نقله عن أهل اللغة.

وإذا استوى الفرض والواجب فيما قلنا فهما[17] سواء في الشرع، لأن الأصل عدمُ

---

(١) في (ج): يحرث، وفي (د): يخرق.
(٢) في (آ): فيه.
(٣) ويلزم، ساقطة من (ج و د).
(٤) في (د): جره.
(٥) في (هـ): أن لا يكون.
(٦) في (د): بقوته.
(٧) في (آ): للمقتضيات.
(٨) ما، ليست في (هـ).
(٩) في (ج و د): وهو.
(١٠) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(١١) ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(١٢) في (د): ولأن.
(١٣) في (د و هـ): وحدود.
(١٤) في (د): واقرض.
(١٥) في (آ و ب و ج و هـ): وجب.
(١٦) في (ب و ج و د و هـ): وهذا.
(١٧) في (آ و ب و ج): هما.

التغيير، واختلاف طريق ثبوت[1] الحكم في القوة والضعف، والقطع والظن، لا يوجب اختلاف حقيقته[2] في نفسه.

تنبيه: الذي نصره[3] أكثرُ الأصوليين هو ما ذكرناه، من أن الواجب مرادف للفرض[4]، لكن أحكام الفروع قد بُنيت[5] على الفرق بينهما، فإن الفقهاء ذكروا أن الصلاة مشتملة على فروضٍ وواجباتٍ ومسنوناتٍ، وأرادوا بالفروض[6] الأركانَ. وحكمهما مختلف من وجهين:

أحدهما: أن طريقَ الفرض منها أقوى من طريق الواجب.

والثاني: أن الواجبَ يُجبَر إذا ترك نسياناً بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبرَ، وكذا الكلامُ في فروض الحج وواجباته، حيث جبرت بالدم دونَ الأركان.

وأشار الشيخُ أبو محمد إلى الوجهين، فقال: الفرض: هو الواجب في إحدى الروايتين؛ لاستواء حدِّهما، والثانية: الفرض آكد، فقيل: هو اسم لما يُقطع بوجوبه، وقيل: ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً، نحو أركان الصلاة.

قلتُ: واختلفت الروايةُ عن أحمد ـ رحمه الله ـ في صدقة الفطر، فقال في رواية مهنًا: هي واجبة، لأن رسول الله ﷺ فرضها، وهذا تسوية منه بينَ الفرض والواجب، وقال في رواية المرُّوذي[7]: سمعت[8] ابن عمر يقول: فرض رسولُ الله ﷺ صدقَة الفطر، وأنا ما أجترىء أن أقولَ: إنها فرض، وقيسُ بنُ سعد يدفع[9] أنها فرض، وهذا فرق منه بينهما.

وكذلك اختلفت الروايةُ عنه في المضمضة والاستنشاق، وهل[10] هما فرض أو

---

(١) في (ب): ثبوت طريق.

(٢) في (ج): حقيقة.

(٣) في (د): نظره، وهو تحريف.

(٤) في (آ و ب و ج و د): الفرض

(٥) في (د): بينت.

(٦) في (آ و ب و ج و د): بالغرض.

(٧) في (هـ): المردودي، وهي تحريف.

(٨) سمعت، ليست في (آ و ب و ج و هـ).

(٩) في (د): يرفع.

(١٠) في (د و هـ): هل.

واجب؟ بناءً على الأصل المذكور. وصحح ابنُ عقيل في «الفصول» أنهما واجب[1] لا فرض. والله أعلم.

قولـه: «ثم لنتكلم على كل[2] واحـد من الأحكام» يعني في مسائله. والكلام السـابق، كأنـه في أمـر كلي[3] متعلق بالواجب، فجعل متصلاً بالكلام في حدِّه، وبعضهم[4] يجعله مسألة من مسائل الواجب. وهو كذلك ولا حرج.

---

(١) هكذا في النسخ، ولو قال: واجبان لكان أفضل.
(٢) كل، ليست في (هـ).
(٣) في (هـ): كل.
(٤) في (ج و د): وبعضه.

الواجِبُ

وفيهِ مسائلُ:

الأولى: الـواجبُ يَنْقَسِمُ إلى مُعَيَّنٍ، كإعْتـاقِ هٰذا العبدِ، وَالتَّكْفير بهٰذهِ الخَصْلَةِ، وإلى مُبْهَمٍ في أقسامٍ محصورةٍ كإحدى خِصالِ الكَفّارةِ.

وقَالَ بعضُ المعتزِلة: الجميعُ واجبٌ، وهُو لفظيٌّ. وبعضُهُم: مَا يُفْعَلُ، وبعضُهُم: واحدٌ مُعَيَّنٌ، ويقومُ غيرُهُ مقامَهُ.

* * * * * *

تقسيمات الواجب والواجب المخير

قوله: «الواجب»، أي: ذكر الكلام على الواجب في أحكامه الكلية[(١)] والجزئية.

«وفيه مسائل»:

«الأولى[(٢)]: الواجب ينقسم إلى معين، كإعتاق هذا العبد» إلى آخره.

هٰذه المسألة تُعرف بمسألة الواجب المخيَّر، وهو وجوب واحدٍ لا بعينه من أشياء.

وتلخيص القولِ فيه:

إن الواجب، إما أن يكون معيناً، كإعتاق هذا العبد، مثل أن ينذر عتقَ هذا العبد المعين، أو عتق[(٣)] زيد[(٤)] من عبيده، فيكون مخاطباً بعتقه على التعيين، وكذلك من نذر الصدقة بمال بعينه، كهٰذه الدنانير، أو[(٥)] الإبل أو الخيل ونحوه، كان مخاطباً بالصدقة به[(٦)] بعينه حسب ما التزمه بالنذر. وكذا لو فرض أن الله تعالى أوجب التكفير على عباده أو بعضهم، في كفارة اليمين أو غيرها، بخصلة معينة من خِصال الكفارة[(٧)] المشروعة، كالإعتاق أو[(٨)] الإطعام أو الكسوة، وجبت[(٩)] تلك الخصلةُ بعينها.

---

(١) في (هـ): الخاصة والجزئية.
(٢) في (ب و ج و د): المسألة الأولى.
(٣) في (ب): وأعتق.
(٤) في (ج): عبد، وفي (د): زيد عبداً من عبيده.
(٥) في (ج): والإبل.
(٦) ليست في (هـ).
(٧) في (هـ): الكفار، وهو خطأ واضح.
(٨) في (ب و ج): والإطعام.
(٩) في (آ و ج): وجب.

وإما أن يكونَ مبهماً(١) في أقسام محصورة، كإحدى خصال الكفارة(٢)، ككفارة اليمين المذكورة(٣) في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

قلتُ: ولا حاجةَ بنا إلى قولنا: في أقسام محصورة، لأن السيد لو قال لعبده: اخدمني اليومَ نوعاً من الخِدمة، أيّ أنواعها شئت، أو تصدق عني بنوع من أنواع مالي، أيّها شئت، أو أكرم شخصاً من الناس، أو من أصحابي أيّهم شئت، صح هذا الكلامُ عقلاً، وخرج به عن العهدة، وإن لم تكن الأقسامُ محصورةً في الخطاب(٤). ولكن الشيخ أبا(٥) محمد تابع أبا حامد في هذه العبارة، وذكر صفة الحصر وهي غير مؤثرة.

«وقال بعضُ المعتزلة: الجميع واجب» وهذا محكي(٦) عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم. أطلقا(٧) القولَ بوجوب جميع الخصال على التخيير.

قوله(٨): «وهو لفظي» يعني(٩) الخلاف بين الجمهور، وبينَ أصحاب هذا القول. وقد صرح أبو الحسين في «شرح العهد(١٠)» بأن الخلافَ لفظي، أي: في اللفظ، والمعنى متفق عليه. وذلك لأنه لا خلافَ بينَ المسلمين أنه لو فعل جميعَ الخصال، لم يثب ثواب أداء الواجب إلا على واحدة، ولو ترك الجميعَ، لم يعاقب عقاب ترك الواجب إلا على واحدة، ولو وجب الجميعُ، لترتب الثوابُ والعقابُ على جميع الخصال، وتقدر(١١) به، ولما خرج عن عهدة التكليف بفعل واحدة، وكُلُّ ذلك باطل

---

(١) في (ب): ضمها.

(٢) في (هـ): الكفار. وهو خطأ واضح.

(٣) كلمة «المذكورة» غير موجودة في (ب و هـ).

(٤) هذا المثال لا يجري فيه خلاف الأصوليين في هذه المسألة، لأن العبد يخرج عن العهدة بأي خدمة أداها، فلا يطابق المثال موضوع المسألة.

(٥) في جميع النسخ: أبو. والصواب النصب.

(٦) في (ب و ج): يحكى.

(٧) في (ج): أطلقوا.

(٨) في (هـ): قلت.

(٩) في (آ و ج): يعني أن الخلاف.

(١٠) في (آ و ب و ج): العمدة، وفي (د): المعتمد.

(١١) في (ج): ومقدرته، وفي (د): وتقديره.

بالإجماع. ووافق الخصم على هذا، فلم[1] يبق النزاعُ إلا[2] في اللفظ. غيرَ أن نصب الخلاف معهم جرى على عادة الأصوليين، ودفعاً لشبهة[3] غالطٍ إن[4] كان.

ثم إنَّ قولهم: يجبُ الجميع على التخيير، كلام متناقض في نفسه، إذ مقتضى وجوب الجميع: أنه لا يبرأ إلا بفعل الجميع[5]. ومقتضى التخيير: أنه[6] يبرأ بفعل أيِّها شاء، وهما لا يجتمعان، وإنما مرادُهم بوجوب[7] الجميع، أنه لا يجوز تركُ الجميع، وهو صحيح، لكن لا يلزم منه وجوب فعل الجميع، أو وجوب الجميع على البدل، لا على الجمع. بمعنى: إن لم تفعل هذا افعل هذا، وهو[8] مذهب الجمهور.

وقال القرافي في[9] معناه: إن الوجوبَ تعلّق بالجميع على وجه تبرأ[10] الذمة[11] بفعل البعض، وهو معنى ما قلناه. وتبين بذلك أن الخلاف لفظي.

وأقولُ: إن الغلط[12] في المسألة، إما من المعتزلة، حيث ظنوا أن الوجوب مع التخيير لا يجتمعان، أو من الجمهور على المعتزلة، بأن رأوا[13] لهم عبارة موهمة أو بعيدة الغور[14]، فظنوا أنهم أرادوا وجوبَ الجميع، كما وهموا عليهم في تلخيص مسألة تحسين العقل وتقبيحه، وغيرها من المسائل التي توجد في كتب المعتزلة، على خلاف المنقول عنهم فيها، كما بينته[15] في كتاب «رد[16] القول القبيح بالتحسين

(١) في (آ): ولم.
(٢) إلا، ساقطة من (ج و د).
(٣) في (د): لشبة.
(٤) في (ج): إلا إن كان.
(٥) الجميع، غير موجودة في (ب).
(٦) في (ب وج و د و هـ): أن.
(٧) في (آ): بفعل، وفي (ب): وجوب.
(٨) في (هـ): وهذا.
(٩) في، ساقطة من (ج و د و هـ).
(١٠) في (د): براءة.
(١١) في (هـ): إلزامه.
(١٢) في (ج): اللفظ.
(١٣) في (ج): رووا، وهو تحريف، وفي (د): مروا.
(١٤) في (هـ): الغو وظنوا.
(١٥) في (ج و د): سبق.
(١٦) في (ب وج و د): در.

والتقبيح».

قوله[1]: «وبعضهم: ما يفعل، (٢وبعضهم واحد معين٢)» أي: وقال بعضُ المعتزلة: الواجب من خصال الواجب منها واحد معين، «ويقوم غيره مقامه»

(١) ليست في (د).

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ليس في (آ و ب و ج و هـ).

لَنـا: القـطعُ بجـواز قولِ السيـدِ لعبـده: خِطْ هٰذا الثوبَ، أو ابنِ هٰذه الحائطَ، لا أُوجِبُهُمَا عليكَ جميعاً، ولا واحداً مُعَيَّناً، بل أنتَ مُطيعٌ بفعلِ أيِّهمَا شِئْتَ. ولأنَّ النَّصَّ وَرَدَ في خصالِ الكفّارةِ بلفظِ (أو)، وهيَ للتخييرِ والإِبهامِ.

قَالوا: فإنِ اسْتَوَتِ الخصالُ بالإِضافةِ إلى مصلحةِ المُكَلَّفِ وَجَبَتْ، وإلّا اخْتُصَّ بعضُها بذٰلكَ، فَيَجِبُ.

* * * * * *

قوله: «لنا: القطع» هذا حين الشروع في أدلة المسألة.

وتقريرُ هٰذا الدليل: أن[1] ما ذكرناه من إيجاب واحدٍ غير معين جائز عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً، فلأن السيد يجوز أن يقول لعبده: «خِطْ هذا الثوبَ[2]، أو ابْنِ هذا الحائطَ، لا أُوجبهما عليك جميعاً، ولا واحداً» منهما «معيناً، بل أنت[3] مطيع بفعل أيِّهما شئت» فهذا واجب مخيَّر، لأنه نفى وجوب الجميع، ووجوب المعين، وقد سبق أن الواجبَ عليه فعله[4] أحدهما[5]، فلا يَصِحُّ أن الواجبَ منهما ما يفعلُه العبدُ، إذ يلزم أنَّ[6] قبل[7] فعله لم يجب عليه شيء، وهو مناقض لسبق الوجوب عليه، فتعيَّن أن الواجبَ عليه واحدٌ غيرُ معين يُعينه باختياره وهو المطلوب.

وأمـا شرعـاً، فلأن النص ورد في خصال كفارة اليمين بلفظ أو، وهي للتخيير والإِبهام، فيقتضي أن الواجبَ منها واحد مخير، كما قاله الجمهور، وهو المطلوب.

واستدلالنا ها هنا على الجواز الشرعي، وقد ثبت الوقوع، وهو مستلزم للجواز[8].

قلتُ: وفي الاستدلال على الجواز بالوقوع نظر، لأنه إن كان في المسألة خصم منازع، كان دعوى الوقوع محل النزاع، بل هو يقول[9]: الواجبُ في خصال الكفارة الجميع، لأنها[10] فرد من أفراد محل النزاع.

---

(١) أن، غير موجودة في (ب).

(٢) في (هـ): السراب، وهو تحريف.

(٣) في (ج): إنه.

(٤) في (هـ): وقد سبق الوجوب عليه بفعله.

(٥) في (آ و ب و هـ): لأحدهما.

(٦) هكذا في جميع النسخ، ولو كانت: أنه، لكان أنسب.

(٧) في (ب): قيل.

(٨) في (هـ): الجواز.

(٩) في (د): نقول.

(١٠) في (ج و د و هـ): لأنه.

تنبيه: هذه المسألة، إنما وضعها الأصوليون لأجل خصال الكفارة، وما أشْبَهَها من الأحكام التخييرية، ولهذا لا تكاد تجد(١) أحداً منهم يُمثل(٢) إلا بها. وبعضُهم يذكر قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] في فدية الحلق في الإحرام.

وتمسُّك(٣) الجمهور في التخيير إنما هو بلفظ(٤) «أو» في(٥) الكفارة وشبهها، فينبغي لنا تحقيقُ(٦) القول في معنى «أو» لغة، ثم فيمَا ينبني(٧) عليه(٨) من الأحكام

[٣٨] شرعاً(٩)، إذ كان الشيخ أبو محمد لم يعقد(١٠) لحروف المعاني باباً مفرداً على عادة أكثر الأصوليين، يذكر أحكام «أو»(١١) وغيرها من الحروف فيه، وتابعته على ذلك(١٢).

أما الكلام على «أو» من حيث اللغة، فأنا أُلخِّصُ أقوالَ من وقفت على قوله من أهل العلم فيها، وأنبه على ما في كلامهم مما ينبغي التنبيهُ عليه. وقد سبق الوعدُ مني بذكر أقسام «أو»(١٣) عند تعريف الحكم بأنه خطابُ الله تعالى بالاقتضاء، أو(١٤) التخيير.

فقـال القرافي: «أو» لها خمسة معان: الإباحة(١٥) والتخيير، نحو: اصحب(١٦) العلماء أو الزهاد، فلك الجمعُ(١٧) بينهما، وخذِ الثوبَ أو الدينارَ، فليس لك الجمعُ

---

(١) في (د): لا نكاد نجد.
(٢) في (ج و د): وتمثيل.
(٣) في (هـ) ما يشبه: تُمسك.
(٤) في (آ): في لفظ.
(٥) في (ب وج و د): في أنه للكفارة. وفي (هـ): آية الكفارة.
(٦) في (ب وج و د و هـ): تحقق.
(٧) في (د): يبني.
(٨) في (آ وج و د): عليها.
(٩) شرعاً، ليست في (هـ).
(١٠) في (د): لم يزل، وعلق فوقها: يقعد، في (هـ): يقعد، وهو تصحيف.
(١١) في (د): بذكر أحكاماً وغيرها، وهو خطأ.
(١٢) في (هـ): أقول.
(١٣) ليست في (د).
(١٤) في (ج): والتخيير، وفي (هـ): أو بالتخيير.
(١٥) في (ج و د): للإباحة.
(١٦) في (هـ): اصحت.
(١٧) في (د): أن تجمع.

بينهمـا، والشـك[1]، نحو: جاءني زيدٌ أو عمرو، وأنت[2] لا تدري الآتي منهما، والإبهام[3] نحو: جاءني زيدٌ أو عمرو، وأنت تعلم الآتي منهما، وإنمّا قصدت الإبهامَ[3] على السامع خشية مفسدة التعيين. والتنويع[4]: نحو: العدد إما زوج أو فرد، قاله[5] المبرِّد.

قلت: ومقتضى تقسيمه، أن الإباحةَ والتخيير قسمان من أقسامها[6] الخمسة، وكلامُه نص في ذلك.

والتحقيق، أنهما قسم واحد، كما سيأتي في كلام المبرد[7] إن شاء الله تعالى، لأن حقيقةَ الإباحة هي التخييرُ، بأن يقال: إن شئت افعل كذا[8]، وإن شئتَ لا تفعل. هذا هو معناها على كل قول، فجعلُهما قسمين يُوهمُ أن بينهما تفاوتاً، وليسَ كذلك.

وأمـا[9] ما ذكره من جواز الجمع بين العلماء والزهاد في الصحبة، دونَ الثوب والدينار في الأخذ، فليس ذلك مِن وضع اللفظ، وإنما هو من قرينة عرفية، وهو أن الجمعَ بين صحبة العلماء والزهاد لا خسارة فيه ولا نقص، بل هو زيادةٌ في دين الآمر والمأمور ومروءتهما، بخلاف أخذ الثوب والدينار، فإن اجتماعهما للمأمور[10] نقص في مالية الآمر، إذا كان بائعاً أو واهباً ونحوه، وهو في العرف لا يوثر[11] ذلك. وهذا كُلُّه مشـار إليه في كتاب المبرد، في كتاب «حروف القرآن»، له عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَـاءِ﴾ [البقـرة: ١٩]، حيث قال: وأو، تكـون لأحـد الشيئين أو الأشياء[12]، وتكون للإباحة، وأصل ذلك واحد[13].

---

(١) في (د): وللشك.

(٢) في (ب): فأنت.

(٣) في (د): وللإبهام.

(٤) في (د): وللتنويع.

(٥) في (ب و ج و د): قال.

(٦) في (هـ): أقسامهما.

(٧) في (هـ): المبر.

(٨) كذا، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

(٩) في (هـ): فأما.

(١٠) للمأمور، ساقطة من (آ).

(١١) في (ج): يومر.

(١٢) في (ج): لأشياء.

(١٣) في (ج): واحدة.

قلت: تبين[1] بهذا ما قلته، من أن الإباحة والتخيير قسم واحد.

ثم قال المبرد في المثال: تقول: جالس زيداً أو عمراً أو خالداً، أي: كل[2] واحد من هٰؤلاء أهل[3] للمجالسة، فإن جالستَ الجميع، فأنت مطيع، وإن جالستَ واحداً لم تعص. فإذا قلتَ: خذ مني ثوباً أو ديناراً، فالمعنى أنَّ كل واحد منهما أهلٌ لأن[4] تأخذه، ولكن المعطي يمنعُك[5]، فإنهما[6] واحد في أن كل واحد منهما مَرضي، إلا[7] أن لأحدهما[8] مانعاً.

قلتُ: قوله: ولكن المعطي[9] يمنعك، يعني الجمع بين الثوب والدينار، وليس في كلام القائل ما يدل على المنع إلا قرينة العرف التي ذكرناها[10]، وإلا فلفظ «أو» معناها[11] في الصورتين واحد.

وقال الجوهري: أو: حرف، إذا دخل على[12] الخبر دل على الشكِّ والإبهام، وإذا دخل على[13] الأمر والنهي، دلَّ على التخيير والإباحة. فالشكُّ[14] كقولك: رأيتُ زيداً أو عمراً، والإبهام، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، والتخيير، كقولك: كل السمك أو اشرب اللبنَ، أي: لا تجمع بينهما، والإباحة كقولك: جالس الحسنَ أو ابن سيرين.

قلت: فقد[15] فرَّق بين التخيير والإباحة، حيث أفرد كل واحدة منهما[16] بلفظ

---

(١) في (ب وج و هـ): بين.
(٢) في (ج و د): في كل.
(٣) في (د): أهلاً.
(٤) في (د): أهلاً للأخذ، ونون «لأن» ساقطة من (هـ).
(٥) في (هـ): منعك.
(٦) في (آ وج): فإنها، وفي (د): فإنها واحدة.
(٧) في (هـ): لا.
(٨) في (ج): أحدهما. وفي (د): أخذهما.
(٩) في (ج): والمعطى.
(١٠) في (ب وج و د و هـ): ذكرتها.
(١١) في (ب وج و د و هـ): فلفظ أو ومعناها.
(١٢) ليست في (آ و ب وج و هـ).
(١٣) على، ليست في (ب وج و هـ).
(١٤) في (ج و د): والشك.
(١٥) في (ج و د): قد.
(١٦) في (د): منها.

ومثال. وكذلك ابن جني في «اللمع» وغيره فرقوا بينهما، فكأنهم يرونَ جوازَ الجمع في الإباحة دونَ التخيير.

قلت: وإنما ذلك للقرينة[1] العرفية كما ذكرت، فإن الجمعَ بين السمك واللبن في الأكل مضر مذموم من جهة الطب، بخلاف الجمع بين الحسن وابن سيرين في المجالسة، فلذلك فهموا الفرق، لا[2] لمعنى خاص بالتخيير[3]دون الإباحة.

وقال ابنُ قتيبة في «مشكل القرآن»: «أو» تأتي للشك نحو: رأيتُ عبدَ الله أو محمداً، وتكون للتخيير[3]، كما في آية الكفارة، وفدية الحلق، وتلاهما.

قلت: وقد[4] لاح من كلام الجوهري وغيره الفرقُ بين الإباحة والتخيير، وبقية معاني «أو»، وأن[5] الإباحة والتخيير، في الطَلب، والشك والإبهام والتنويع، في الخبر. وصرح القرافي بهذا الفرق بينهما.

قلتُ: وقد ذكر أهلُ اللغة، أن «أو» جاءت على غير بابها في اقتضائها أحدَ الشيئين في مواضعَ متعددة، نذكر منها ما تيسر، ونبين أنها جارية على مقتضى «أو» في أصل الباب[6]، وأن خلاف ذلك إما تسامح، أو وهم ممن قاله.

وقد قال ابنُ جني في «اللمع» ـ وهو من فحول أهل اللغة وأئمتهم ـ: وأين وقعت[7] «أو» فهي لأحد الشيئين. وكذلك حكى القاضي أبو يعلى في «العدة[8]» عن أحمد رحمه الله. وهذا هو الأصلُ المختار[9]، وهو حملُ ألفاظ الكتاب والسنة على مقتضياتها الظاهرة المشهورة في عرف أهل[10] اللغة، ما لم يمنع منه مانع قاطع أو راجح، ولا يتسارع[11] إلى تحريفها عن موضوعاتها بأدنى احتمال، فمن المواضع

(١) في (ب وج و د): القرينة.
(٢) في (ج و د): لأن المعنى.
(٣ - ٣) ليس في (هـ).
(٤) في (آ): قد.
(٥) في (ب): أن.
(٦) في (هـ): النار، وهو تحريف.
(٧) في (آ): وقع.
(٨) في (هـ): اللغة، وهو تحريف.
(٩) المختار، ساقطة من (ج و د).
(١٠) كلمة «أهل» ساقطة من (ب).
(١١) في (د): نسارع.

المذكورة ما ذكره ابنُ قتيبة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَالْمُلقِيَاتِ ذِكْراً، عُذْراً أَوْ نُذْراً﴾ [المرسلات: ٥ ـ ٦]، ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾ [طه: ١١٣]، أن «أو» في هذه المواضع عند المفسرين بمعنى واو النسق.

قلتُ: وتوجيهها[1] على أصل الباب، أنها في قوله سبحانه وتعالى: ﴿عُذْراً أَوْ نُذْراً﴾ للتنويع، ومعناه أن الملائكة تلقي الذكر إلى[2] الأنبياء منوعاً، أي[3]: إعذار من الله تعالى إليهم، وإنذار لهم. والكلام هنا في سياق القسم، كأنَّه سبحانه وتعالى قال: أقسمتُ بالملائكةِ الملقيات الذكر[4]، إعذاراً أو إنذاراً، أيَّ ذلك شئت أيها النبي، أو شئتم أيها الكافرون، فهو قسم عظيم، كقوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ، وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: ٧٥ ـ ٧٦]، وكقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾[5] [الإسراء: ١١٠]، أي: بأيهما دعوته فهو عظيم، وهو الله سبحانه وتعالى. وأما قولُه تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، فمعناه: ألينا له القولَ، على رجاءٍ منكما أحد الأمرين منه، تذكره[6] أو خشيته، لأن المقصود ـ وهو إيمانه ـ يترتبُ غالباً على كل واحد منهما، لأن من خشي الله تعالى آمن به، ومن تذكَّر وأجاد النظر، ترتب على[7] تذكره العلم بالوحدانية، ثم ترتب على ذلك العلم الإيمان[8].

وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ﴾[9] ـ [10]يعني القرآن ـ ﴿لَهُمْ ذِكْراً﴾[10] [طه: ١١٣] أي[11]: صرفنا لهم الوعيد في القرآن، وعاملناهم[12]

(١) في (ب): وتوجهها.
(٢) في (ج و د): على.
(٣) في (ب و د): إلى.
(٤) في (ب وج و د): للذكر.
(٥) في (ب وج): تتمة الآية: أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى.
(٦) في (ب): تذكرة، وفي (آ): بذكره.
(٧) في (د): ما تذكره.
(٨) في (ج و د): والإيمان.
(٩) في (ج و د): أو يحدث لهم ذكراً.
(١٠ - ١٠) ليس في (د).
(١١) في (آ): أو.
(١٢) في (ب): وعالمناهم. وهو خطأ.

معـاملة مَن يرجـو منهم، أو لهم أحـد الأمـرين: التقوى أو إحداث الذكرى، لأن المقصود يحصل بكل واحد[1] منهما، بالتقوى بغير[2] واسطة، أو بالذكر[3] بواسطة التقوى، لأن من حدث له ذكر ونظر[4]، اتقى الله غالباً، كما[5] سبق.

ومنها ما ذكره ابن قتيبة[6] أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَمَا[7] أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: ٧٧]، ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٩] فقال: ذهب[8] بعضهم إلى أن «أو» في هذه الآيات، بمعنى بل، على مذهب التدارك لكلام غلط[9] فيه. قال: وليس كما تأولوا[10]، بل هي في هذه المواضع بمعنى الواو.

قلتُ: وتوجيهُ هٰذه الآيات على أصل الباب.

أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ فمعناه ـ والله أعلم ـ: لو كشف لكم عن أمر الساعة وسرعته، لترددتم: هل هو كلمح البصر أو أقربُ منه.

وأما قولُه تعالى: ﴿إِلَىٰ مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾، فقد ذكر الجوهري فيها قولين:

أحدهما: أنها بمعنى بل يزيدون، وأنشد عليه قول ذي الرمة[11]:

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْنَقِ الضُّحَى ... وَصُورَتِـهَـا أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ

أي: بل أنت.

والقول الثاني: أنها على أصلها في التردد والشك بالنسبة إلى المخاطبين. أي: لو رأيتموهم، لترددتم. هل هم مئة ألف أو يزيدون؟ قال المبرد: هو كقوله عزّ وجلّ:

---

(١) في (آ): يحصل منهما، وفي (ب): يحصل بكل منهما.
(٢) في (ب و د): من غير.
(٣) في (آ): بالذكرى.
(٤) في (ب): ذكر نظر.
(٥) في (ج): كان.
(٦) ص ٥٤٤.
(٧) في (آ): وأما، وهو خطأ.
(٨) في (ج و د): قال فذهب.
(٩) في (ب): غلطت.
(١٠) في (آ): قالوا، وهو خطأ.
(١١) أنشده له ابن جني في «الخصائص» ٢/٤٥٨، و «المحتسب»، قال البغدادي في «الخزانة» ٤/٤٢٣: ولم أجده في ديوانه.

﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ [آل عمران: ١٣]، قال: هذا كقولك: رأيتُ زيداً أو عمراً، لأن هاهنا المرئي ليس إلا واحداً منهما، لا يجتمع أحدُهما مع الآخر، وهاهنا قد ثبت مئة ألف[١] مع الزيادة عليها على تقدير تحققها. هذا معنى كلامه في هذا.

قلت وأما بيتُ ذي[٢] الرُّمة، فهو متجه على أصل الباب، لأن مقصودَه منه أن محبوبته[٣] لفرط جمالها[٣] يتردد[٤] الناظِر بينها وبينَ صورة الشمس أيهما أملحُ، كما قال الآخر:

فَوَاللهِ مَا أَدْرِي أأَنْتِ كَمَا أَرَىٰ أَمِ العَيْنُ مَزْهُوٌّ[٥] إِلَيْهَا حَبِيبُهَا

أي: إني متردد في أمرك، فما أدري: هل بجمالك[٦] الذي أدركه[٧] تحقق في نفس الأمر، أو أنَّ ذلك يُخيل إلي لفرط حبي إياك؟

ومنها قولُه سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٩]، زعم[٨] بعضُهم أنها بمعنى الواو، وبعضهم بمعنى بل، تقديرُه: مثلهم كمثل المستوقِد والصَّيِّب[٩]، أو كمثل[١٠] المستوقد[١١] بل الصيب، وليس بشيءٍ، بل هي على أصلها [٣٩]
في التخيير، كأنَّ الله سبحانه وتعالى قال للمخاطبين: قد علمتم حالَ هٰؤلاء المنافقين، فلكم أن تجعلوا مثلهم كمثل المستوقد، أو الصيب، لأن[١٢] تمثلهم بكل واحد منهما صحيح مطابق[١٣].

ومنها قولُه تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ[١٤] كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ

---

(١) في (ج و د): الألف.
(٢) في (ج): وأما ما ثبت من قول ذي الرمة.. الخ.
(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(٤) في (آ و ج): يترد.
(٥) في (ج و د): أو العين يزهوا... الخ.
(٦) في (ب و ج و د و هـ): لجمالك.
(٧) هكذا ورد، ولعلها: أدركته.
(٨) في (آ): وزعم.
(٩) في (ب): أو الصيب.
(١٠) أو كمثل، ساقطة من (ج و د).
(١١) «أو كمثل المستوقد»، مكررة في (آ).
(١٢) نون لأن، ساقطة من (هـ).
(١٣) مطابق، ساقطة من (آ).
(١٤) في (هـ): فهو، وهو خطأ.

قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، (١ كما ذكر في قوله: ويزيدون١) زعم بعضهم أنها كالتي قبلها، بمعنى الواو، أو(٢) بل، وهو ضعيف أيضاً، وتخرجهما(٣) على أصل الباب من وجهين ذكرهما المبرد:

أحدهما: أن التقدير: لو كشف لكم عن قلوبكم في قساوتها، لترددتم، هل هي كالحجارة أو أشدُّ قسوة؟ كما ذكر في قوله: ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾.

والثاني: أنها للتنويع(٤). والمعنى: أن بعضَكم قلوبُهم(٥) كالحجارة، وبعضَكم قلوبُهم(٥) أقسى، كما يُقال: أتيتُ بني فلان، فما رأيتُ إلا فقيهاً أو قارئاً.

هذا حاصلُ كلامه، والوجه الأولُ، لا يتحصَّل منه إلا بالقوة. وذكر الجوهري أن «أو» تكون بمعنى «إلى»(٦) كقولك: لأضربنه(٧) أو يتوب.

قلتُ: وهذه هي التي(٨) ينتصب بعدها الفعل المضارع بإضمار «أن»، وأمثلتُها كثيرة، وهي راجعة إلى أصل الباب، لأن التقدير: لأخيِّرنَّه بين التوبة والضرب. وحقيقة المعنى على ذلك، كما قال الأعشى(٩):

خَسْفَانِ تُكْلٌ وَغَدْرٌ(١٠) أَنْتَ بَيْنَهُمَا ... فَاخْتَرْ وَمَا فِيهِمَا حَظٌّ لِمُخْتَارِ

وكذلك قول امرىء القيس(١١):

[فَقُلْتُ لَهُ لاَ تَبْكِ عَيْنُكَ](١٢) إِنَّمَا ... نُحَاوِلُ مُلْكاً أَوْ نَمُوتَ فَنُعْذَرَا

أي: غاية سعينا ومحاولتنا أحدُ شيئين: إما الملكُ، أو الموت دونَه فنعذر.

(١ - ١) ما بين القوسين ليس في (آ و ب)، و «قوله ويزيدون» ليس في (د).
(٢) في (ج): وبل.
(٣) في (ب): وترجحها، وفي (ج و د): وتخرجها، ولعل الأولى: وتخريجهما.
(٤) في (د): بمعنى التنويع.
(٥) في (هـ): قلوبكم.
(٦) في (د و هـ): إلى أن.
(٧) لأضربنه، ليست في (هـ).
(٨) في (آ): هذه التي.
(٩) ديوانه ص ٢٢٩ من قصيدة يمدح بها شريح بن حصن بن عمران بن السموءل مطلعها:
شـريـح لا تـتـركني بَعْـدَ مـا عَـلقت ... حبـالـك الـيـومَ بعـد القـد أظـفـاري
(١٠) في (د): بكل وعد وأنت بينهما.
(١١) ديوانه: ٩٥ من قصيدة مطلعها:
سمـا لـك شـوق بعـدمـا كـان أقصـرا ... وحلَّتْ سُـليـمى بـطن قَـوٍّ فـعـرعـرا
(١٢) ما بين الحاصرتين غير موجود في المخطوطات، وهو أول البيت.

فأما[1] قولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ [الإنسان: ٢٤]، فلم يحضرني الآنَ كلامُ أحد فيه، إلا القاضي أبا يعلى في «العدة» فقال: «أو» إذا كانت في الخبر، فهي للشك، وإذا كانت في الطلب والأمر[2] فهي للتخيير، وإذا كانت في النهي، فقد تكون للجمع، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾. وقيل: تكون للتخيير، لأن النهي أمر[3] بالترك، وأيهما تَرَكَ[4] كان مطيعاً، وهو الصحيح.

قلتُ: أما التخييرُ في هٰذه الآية، فضعيف، لأنه عليه السلام مأمور بمعصية الآثِم منهم والكفور جميعاً، فلا يخرج عن العُهدة بمعصية أحدهما.

وأما في غير الآية، فالتخيير محتمل، نحو: لا تأكل خبزاً أو تمراً[5]، أو لا[6] تصحب زيداً أو عمراً. أي: أنت منهي عن أكل أو صحبة أحدهما أيهما[7] شئت.

ومعنى كون النهي بأو للجمع[8]، ما ذكره المبرد في أثناء[9] كلامه على قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾[10][البقرة: ١٩]، وهو قولُه: والنهي أن تقول[11]: لا تُجالس زيداً أو عمراً[12]، ليس فيهما رضى، فإن جالَسهما[13] أو أحدهما على الانفراد، أو الاجتماع[14]، فهو عاص.

قلتُ: وعلى هذا استقر الحكمُ في الآية المذكورة. وزعم بعضُهم أن «أو» فيها

---

(١) في (آ): وأما.
(٢) في (ب و هـ): في الأمر والطلب.
(٣) أمر، ساقطة من (ج و د).
(٤) في (آ و ب و ج و د): يترك.
(٥) في (ج): ثمرا.
(٦) في (آ): ولا.
(٧) في (ج و د): أيما.
(٨) في (ج): للجميع.
(٩) في (هـ): انها.
(١٠) «من السماء» غير موجود في (ب و ج و د و هـ).
(١١) في (ب و ج): يقول.
(١٢) في (هـ): عمروا.
(١٣) في (ب): جالستهما.
(١٤) في (ب): والاجتماع.

بمعنى[1] ولا[2]، أي، لا تُطِعْ منهم آثِماً ولا كفوراً، تحقيقاً لإفادة الجمع، وهو غُلو في التحريف.

وبعضهم قال: هي[3] بمعنى الواو، وتقديره[4]: لا تُطع منهم آثِماً اوكفوراً. وهو ظاهرُ الفساد، لأنه يقتضي[5] أنه[6] إنما نهى عن طاعتهما جميعاً، وليس فيه دلالة على النهي عن طاعة أحدهما. والمعنى على أنه منهي عن طاعتهما على الجمع والإفراد.

والأقرب[7] في تخريجهما[8] على أصل الباب، أنها للتنويع، إذ من القوم من كان يكذبه ولا يأتمنه على ما يقول، فهذا كفور[9]، كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما، ومنهم من كان مصدقاً له ظاهراً وباطناً، ولكن[10] منعه الحياء و[11]النخوة من متابعته، كأبي طالب وكثير من أهل الكتاب الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ وإنَّ الّذينَ أُوتوا الكِتابَ لَيَعلَمونَ أَنَّهُ الحَقُّ من رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ﴿ الذينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتابَ يَعْرِفونه كَما يَعْرِفون أَبْناءَهُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٦]، فهذا النوع، منهم[12] آثم، وليس كافراً من هذه الجهة، لأنه معتقد[13] للصدق وإنما كفر هذا النوع من جهة أخرى، وهي الاستكبار والاحتشام[14] عن متابعة الحق، ككفر إبليس بالاستكبار مع العيان، فالله تعالى نهاه عن طاعتهم، ونوعهم له إلى مصدق آثم بالاستكبار، وإلى

(١) في (هـ): يعني.
(٢) في (ج و د): لمعنى ولا تطع.
(٣) هي، ساقطة من (ج).
(٤) في (ب وج و د): تقديره.
(٥) في (ج): لا يقتضي.
(٦) ليست في (د).
(٧) في (د): ولا فرق.
(٨) في (هـ): تحرجهما.
(٩) في (ج و د): فهذا ككفر أبي جهل.
(١٠) في (ب و هـ): لكن، وفي (ج و د): لكنه.
(١١) في (ج و د): أو.
(١٢) منهم، ساقطة من (ج و د).
(١٣) في (هـ): منعقد.
(١٤) في (ب): والاستحشام.

مكذب كافر بالتكذيب، فتقديره: لا تطع منهم أحداً، لا من نوع الأثمة ولا من نوع الكفرة. مع أن النوعين يجمعهم الكفر، لكن جهة كفرهم مختلفة كما بيّنا، فهذا ما اتفق من تحقيق القول في معنى «أو» لغة.

ولعل بعض[1] من يقف[2] على هذا الكلام يزعم أني أطنبت فيه، وخرجت عما أنا بصدده من مسائل الأصول إلى مباحث اللغة، وإنما قصدت أن أقرر هذه القاعدة، لأنها[3] من الكليات، وقد وقع فيها الخلف والاضطراب، فكان في تحقيق القول فيها كشف اللبس[4] عن الناظر في الكتاب والسنة وغيرهما، فإن من تدبر[5] تخريجنا للصور المذكورة على أصل[6] الباب في «أو»، أمكنه أن يخرج على ذلك ما وقع له من الصور التي لم نذكرها، وإنما وضعنا هذا للمحققين العارفين[7] للعلم والنظر فيه، ولا عبرة بأهل الضجر وضعف النظر.

وأما ما ينبني[8] على القاعدة المذكورة من الأحكام شرعاً، فمنه الكفارات، ومنها كفارة الوطء في رمضان، وهل[9] هي على الترتيب أو التخيير بين عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين وإطعام ستين مسكيناً؟ فيه خلاف بين العلماء، وقولان لأحمد، أظهرهما الترتيب، إلحاقاً لها بكفارة الظهار قياساً، ولظاهر حديث الأعرابي حيث بدأ النبي ﷺ فيه[10] بالعتق، ثم الصيام، ثم الإطعام[11].

---

(١) ليست في (هـ).

(٢) في (ج و د): توقف، وهو تحريف.

(٣) في (هـ): لأن.

(٤) في (ب وج و د): للبس.

(٥) في (ج و د): يريد.

(٦) في (ج و د): أحد.

(٧) في (ب): المعافرين.

(٨) في (ج و د): بني.

(٩) في (آ) : هل.

(١٠) في (آ): له.

(١١) انظر البخاري (١٩٣٦) و (١٩٣٧) و (٢٦٠٠) و (٥٣٦٨) و(٦٠٨٧) و (٦١٦٤) و(٦٧٠٩) و(٦٧١٠) و(٦٧١١) و(٦٨٢١) ومسلم (١١١١) وأحمد ٢٠٨/٢ و٢٤١ و٢٨١، وسنن أبي داود (٢٣٩٠) والترمذي (٧٢٤) والدارمي ١١/٢، وابن ماجه (١٦٧١) وابن الجارود (٣٨٤) والطحاوي ٦٠/٢، والدارقطني ٢٠٩/٢ والبيهقي ٢٢١/٤ و٢٢٢ و٢٢٤ و٢٢٦.

ومنها كفارتا[1] الظهار والقتل، وهما على الترتيب في الخصال الثلاث، وما أظن أحداً قال فيهما بالتخيير، لنص الكتاب على الترتيب بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾، ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ﴾ [المجادلة: ٤].

ومنها كفارة اليمين، وهي تجمع[2] الترتيب والتخيير[3] بنص قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُه[4] إِطْعامُ عَشَرةِ مَساكينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمونَ أَهْليكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْريرُ رَقَبةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، فالتخيير بين هذه الثلاث، والترتيب بينها وبين صيام ثلاثة أيام بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

قال القرافي: وللتخيير والترتيب ألفاظ تدل عليهما[5] في اللغة، والذي رأيته[6] للفقهاء[7] أن صيغة «أو» تقتضي التخيير، نحو: افعلوا كذا أو كذا، وكذلك صيغة: افعلوا إما كذا وإما كذا، وصيغة: من لم يجد، أو: إن[8] لم تجد كذا فكذا، تقتضي الترتيب، وهو ألا يعدل[9] إلى الثاني إلا عند تعذر الأول.

ثم أورد على هذا سؤالاً، وهو أن ما ذكر، يقتضي أن لا يجوز أو لا يشرع استشهاد رجل وامرأتين إلا عند تعذر رجلين، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدوا شَهيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكونا رَجُلَينِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، لكنه[10] خلاف الإجماع، فيلزم إما أن هذه الصيغة لا تفيد الترتيب، وهو خلاف ما عليه الفقهاء، وإما خلاف الإجماع في امتناع استشهاد رجل وامرأتين، مع وجود رجلين.

ثم أجاب عن هذا السؤال، بما حاصله: إن التحقيق أن صيغة الشرط[11] ليست منحصرة في دلالتها على الترتيب، بل كما تفيد الترتيب تارة، فهي تفيد الحصر أخرى، كقولنا: من لم يكن حياً، فهو ميت، وإن لم يكن زيد متحركاً، فهو ساكن،

(١) في (ج و د): كفارة.

(٢) في (هـ): لجمع.

(٣) في (ب و ج و د و هـ): التخيير والترتيب.

(٤) في (ج): فكفارة، وهو خطأ.

(٥) في (آ): عليها.

(٦) في (هـ): رأيت.

(٧) في (آ): رأته الفقهاء.

(٨) في (د): إن ليها.

(٩) في (د): نعدل.

(١٠) ليست في (د).

(١١) في (هـ): الشروط.

أي حالـه منحصـرة[1] في الحياة والمـوت، والحـركة والسكون، وإذا كانت تصلح للترتيب والحصر لم تتعين لأحدهما إلا بدليل أو قرينة، فإذا انتفى[2] أحد الأمرين، أعني الترتيب أو الحصر، فيتعين الآخر.

والآية المذكورة، معناها حصر البينة الشرعية الكاملة، من الشهادة في الأموال، في الـرجلين، والرجل والمرأتين. أما الشاهد واليمين، أو النكول واليمين، فليس حجة كاملة من الشهادة المحضة، بل منها ومن غيرها[3]، وهو اليمين مع الشاهد.

قلت: هذا حاصل جوابه، وهو جيد، غير أن قوله: صيغة الشرط لا تحسن إلا في التـرتيب والحصـر، فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر، فيه[4] نظر، بل قد جاءت لمعنى[5] آخر، وهو التسوية في أصل المقصود بين[6] الأمرين، وإن تفاوتا في كماله.

كقول امرىء القيس وقد[7] أغير على أمواله فلم يسلم له إلا أعنز[8]:

إذا[9] ما[10] لَمْ يَكُنْ غَنَمٌ فَمِعْزَى ... كَـأَنَّ قُـرونَ جِلَّتِهـا عِصِيُّ

فَتَمـلأُ بَيْتَنـا أَقِـطاً وَسَمْنـاً ... وَحَسْبُكَ مِنْ غِنىً شِبَعٌ وَرِيُّ[11]

أي: المقصود من الغنم حاصل من المعزى، وإن[12] كان من الغنم أكمل، وهذا المعنى بالآية أنسب، أي: مقصود الشاهدين حاصل من الرجل والمرأتين، وإن كان من الرجلين[13] أكمل، لبعدهما عن الغلط، واحتياجهما إلى التذاكر. كما قال تعالى في المرأتين[14]: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولهذا قلنا: لا يترجح[15] الرجلان على رجل وامرأتين عند التعارض، لحصول أصل

(١) في (د): منحصر.

(٢) في (آ و ب و ج و د): كانتفاء.

(٣) في (د): بل منهما ومن غيرهما.

(٤) في (د): وفيه.

(٥) في (ج و د): بمعنى.

(٦) في (ب و ج و د و هـ): من الأمرين.

(٧) ليست في (هـ).

(٨) في (هـ): عنز.

(٩) في (ج و د): وإذا، والصواب حذفها.

(١٠) ما، ليست في (هـ).

(١١) ديوان امرىء القَيس: ١٧٩.

(١٢) في (ب): إن.

(١٣) في (ب): الرجل، وهو خطأ.

(١٤) في المرأتين: ساقطة من (آ).

(١٥) في (د و هـ): يرجح.

المقصود، وإن كان الترجيح بذلك يتعدى[1] تحصيلاً لكمال المقصود. [٤٠]

ومنها: فديةُ حلقِ الرأس في الإحرام، ولا أعلمُ خلافاً في أنه[2] إذا كان لعذر أنها على التخيير، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ولحديث كعب بن عُجرة، وكان معذوراً، فيه نزلت الآية، فقال له[3] النبيُّ ﷺ: «احْلِقْ رَأْسَكَ، وَانْسُكْ نَسِيكَةً[4]، أو صُمْ ثلاثة أيامٍ، أو أطعم ستةَ مساكين»[5] وإن كان لغير عذر، فاختلف فيه، وعن أحمد فيه روايتان: التخييرُ للفظ الآية، والترتيب[6] تغليظاً على الحالق لغير عذر، وتخصيصاً للتخيير بسبب الآية، وهو حال العذر.

ومنها، الفديةُ في جزاء الصيد المقتول في الإحرام. وفيه قولان عن أحمد[7]:

أحدهما: أنها مخيرة[8]، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ[9] كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَاماً﴾ [المائدة: ٩٥].

والقول الثاني: أنها مرتبة. إن تعذر مثل الصيد أطعَم، فمن[10] لم يجد الإطعامَ، صام. ووجه هذا القول، إلحاقها بالكفارات المرتبة، لكن ظاهر النص خلافه، فيكون قياساً مصادماً للنص.

ومنها[11]، المستحاضة المتحيرة تجلس ستاً أو سبعاً، لقوله عليه السلام لحَمْنة

---

(١) في (د): يبعد.

(٢) في (ج و د): في أن الآية.

(٣) له، ليست في (د و هـ).

(٤) في (ج و د) بنسكة.

(٥) حديث كعب بن عجرة أخرجه مالك ٤١٧/١، والبخاري (١٨١٤) و (١٨١٥) و (١٨١٦) و(١٨١٧) و(١٨١٨) و(٤١٥٩) و(٤١٩٠) و(٤١٩١) و(٤٥١٧) و(٥٦٦٥) و(٥٧٠٣) و(٦٨٠٨)، ومسلم (١٢٠١) وأبو داود (١٨٥٦) و(١٨٥٧) و(١٨٥٨) و(١٨٥٩) و(١٨٦٠) و(١٨٦١) والترمذي (٩٥٣) والنسائي ١٩٣/٥، وابن ماجه (٣٠٧٩) وأحمد ٢٤١/٤ و٢٤٢ و٢٤٣ و٢٤٤.

(٦) في (آ): والتخيير والترتيب.... الخ.

(٧) عن أحمد، ليست في (آ و ج و د).

(٨) في (هـ): مخير.

(٩) في (هـ): و.

(١٠) في (ب و د و هـ): فإن لم، وفي (ج): فإن تجد.

(١١) في (د و هـ): ومنه.

بنت جحش وكانت مستحاضة: «تحيَّضي ستةَ أيام أو سبعة أيام في علم الله[1]»، فهذه صيغة تخيير، [2] لكنه تخيير[2] اجتهاد، لا تخيير[3] تَشَهٍّ، ومعناه: أنها تجتهد في الست والسبع، فأيهما غلب على ظنها جلسته[3]، إذ لو كان تخييراً محضاً، للزم[4] منه جوازُ أن تجلِسَ سبعاً مع غلبة ظنها أن حيضها ست، وذلك يُفضي إلى تجويز[5] ترك الصلاة في زمنٍ غلب[6] على ظنها وجوبُها فيه، وليس بجائز، فيرجعُ حاصلُ الأمر في هذا المكانٍ، إلى أن «أو» إما إبهامية[7]، لأن أحد المقدارين من الزمان قد استبهم على النبي ﷺ، وعليها أن تتعين للجلوس فيه، لأن ذلك مما لا يمكن ضبطٌ[8] له، وقد يشتبهُ عليها. وإما تنويعية: أي[9]: الزمن الذي تجلسين[10] فيه شرعاً، يتنوَّعُ إلى ستة وسبعة، فاجلسي أحدَهما بالاجتهاد.

ومنه في البيوع: بيعتين في بيعة، نحو: بعتُك بعشرة نقداً، أو بعشرين نسيئة، فلا يصح عند الأكثرين[11] للجهالة، وأجازه قوم، ويصلحُ أن يحتج له بقوله تعالى حكاية[12] عن موسى عليه السلام[12]: ﴿أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلاَ عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]، بناءً على شرع من قبلنا، إذ هو في معنى قوله: تزوجتُ ابنتَك على أن أرعى لك ثماني[13] أو عشر سنين، وعلى هذا الاحتجاج كلامٌ لا يخفى.

---

(١) أخرجه الشافعي في «الأم» ٥١/١، ٥٢، وأحمد ٤٣٩/٦، وأبو داود (٢٨٧) والترمذي (١٢٨) والدارقطني ٢١٤/١، والحاكم ١٧٢/١، ١٧٣، والبيهقي ٣٣٨/١، ٣٣٩، وحسنه البخاري، وصححه أحمد، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٢ - ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٣ - ٣) ما بين القوسين ليس في (هـ).

(٤) في (ب و ج و د): للزمه.

(٥) في (هـ): جواز.

(٦) في (ج و د): غلبه.

(٧) في (آ): إما أن أو إبهامية.

(٨) في (د): ضبطه له.

(٩) في (ج و د): إن.

(١٠) في (ب و ج و د): تجلسي.

(١١) في (ج): من للجهالة، ومن هنا زائدة.

(١٢ - ١٢) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(١٣) في (ج): أرعى للثمان، وفي (آ و ب و هـ): ثمان.

وكذلك قوله[١]: بعتُك هذا الثوب أو هذا، وأنكحتُك هذه المرأة أو[٢] هذه، فلا[٣] يصح، لاقتضاء «أو» أحد الشيئين. وشرط صحة ذلك التعيين، ونظائر هذا كثيرة[٤].

ومنه في الطلاق: إذا قال لثلاث[٥] نسوة: هذه أو هذه وهذه طالق، فالمذهب أن الثالثة تطلق[٦] مع إحدى الأولتين[٧]، وتخرج بالقرعة، وقيل: بل[٨] يقرع بين الأولى وبين الأخريين[٩] معاً، فإن وقعت القرعة على الأولى طلقت وحدَها، وإن وقعت على الأُخْرَيين طلقتا[١٠] جميعاً دون الأولى.

قلت: ومـأخـذ الخـلاف: أن[١١] التـردد بأو في هذه المسـألـة، هل هو بين الأوليين[١٢]، فتكون إحداهما المطلقة مع الثالثة، أو بين الأولى وحدها والأخريين[١٣] معـاً، فيكـون الحكمُ ما ذكرنا[١٤] ويكون التقدير على الأول[١٥] إحدى هاتين طالق (١٦ وهذه الثالثة طالق، أو يكون التقدير هذه أو هذه طالق، وهذه الثالثة طالق ١٦) فطلاق[١٧] الثالثة مقطوع به، والتردد في إحدى الأولتين؟

وعلى القول الثاني (١٨ تقديرُه: هذه الأولى طالق، أو هاتان الأخريان طالقتان[١٩] فالتردد بين طلاق ١٨) الأولى وحدها[٢٠]، وطلاق الأخريين[٢١] معاً. وعلى القولين يطلق

(١) قوله، ساقطة من (ج و د).
(٢) في (ج): وهذه.
(٣) في (ج و د): ولا يصح.
(٤) في (د و هـ): كثير.
(٥) في (هـ): لثلاثة.
(٦) في (ج): الثلثة تطق، وهو تصحيف.
(٧) هكذا في النسخ، والأوليين أولى.
(٨) ليس في (هـ).
(٩) في (د): الأخرتين.
(١٠) في (هـ): طلقاً.
(١١) في (ج و د): بأن.
(١٢) في (د): الأولتين.
(١٣) في (ج و د): الأخرتين.
(١٤) في (ج و د): ما ذكرناه.
(١٥) في (ب): الأولى.
(١٦ - ١٦) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(١٧) في (ج و د): وطلاق.
(١٨ ـ ١٨) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(١٩) في (هـ): طالقان.
(٢٠) في (ب): وحده.
(٢١) في (ب و ج و د): الأخرتين.

منهما اثنتان بالجملة، لكن على الأول تطلق إحدى الأولتين مع الثالثة ولا بُدَّ، وعلى الثاني تطلُق إما الأولى وحدَها، وإما الأخريان [1]، فطلاق [2] الاثنتين على هذا القول هو على أحد تقديرين. والقول [3] الأول أرجح.

ورجحانه مستمد [4] من قاعدة عربية، وهي [5]: أن خبر المبتدأ يجب أن يكون مطابقاً له في الجمع والإفراد، فتقول: الزيدون قائمون، ولا يجوزُ قائم، وزيد قائم، ولا [6] يجوز قائمون، وتقول: زيد أو عمرو قائم، ولا يجوز قائمان، لأن الإخبار عن أحدهما، وزيد وعمرو قائمان، ولا يجوز قائم، لأن الإخبار عنهما جميعاً، كما لا تقول [7]: الزيدان قائم إلا بتقدير تكرار الخبر تقديراً، وهو خلاف الأصل.

إذا ثبت هذا، فتقدير [8] المسألة على القول الأول هٰذه أو هذه طالق وهٰذه، فالخبران مطابقان [9]. وتقديرُها على الثاني: هذه طالق، أو هذه [10] وهذه طالق، فالخبر في الجملة الثانية غيرُ مطابق، بل يجب أن يُقال [11]: أو هذه [10] وهذه طالقتان، لأن الإخبار بالطلاق عنهما جميعاً لا عن إحداهما [12]، فهذا [13] كشف المسألة. وإن بقي فيها عليك توقف فاستخرجه بالنظر [14]، فإذا هو قد ظهر.

أما لو قال لإحدى زوجتيه أو أمتيه: أنت أو هذه طالق أو حرة، احتمل أن تطلق وتعتق المخاطبة تغليباً [15] لجانب المخاطب [16] لسبقه، واحتمل أن يقرع بينهما، قطعاً لإشكال التردد بالقرعة.

---

(١) في (ب وج ود): الأخرتان.

(٢) في (آ وج ود): وطلاق.

(٣) في (ج): القول.

(٤) في (ب): مشتمل.

(٥) في (ج): وهو.

(٦) في (د): لا.

(٧) في (هـ): يقول.

(٨) في (د): فتقرير.

(٩) في (هـ): متطابقان.

(١٠ - ١٠) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(١١) في (د): يقول.

(١٢) في (ج): أحدهما.

(١٣) في (آ): وهذا.

(١٤) في (ج ود): بالنطق، وهو تحريف.

(١٥) في (د): تعليقاً.

(١٦) في (آ وب وج ود): الخطاب.

ومنه الحكم في قطاع الطريق المستفاد من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزاءُ الذينَ يُحارِبونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ويَسْعَوْنَ في الأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلوا أو يُصَلَّبوا أو تُقَطَّعَ أَيْديهِمْ وأَرْجُلهم من خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]، فظاهر الآية أن الإمام مخير أي ذلك شاء فعل بهم[١]. وحكى ابن البنا في شرح الخرقي[٢] هذا التخيير عن سعيد بن المسيب ومجاهد والحسن وعطاء[٣].

قلت: هو نظر إلى اقتضاء «أو» التخيير، ومنع الجمهور من حملها على التخيير، لأن القتل إذا جاز تركه لم يجز فعله احتياطا للدماء. وإلى[٤] هذا أشار أحمد رحمه الله في رواية ابنه عبد الله بقوله: ومن أخاف السبيل ولم يقتل نفي، ولا يكون السلطان مخيرا في قتله. وهؤلاء حملوا «أو» في هذه الآية بهذا الدليل على التنويع، أي[٥]: إن عذاب المحاربين يتنوع بحسب تنوع أفعالهم.

فمذهب[٦] أحمد أنه إن أخاف السبيل إخافة مجردة، نفي كما تقدم، وإن أخذ المال أخذاً مجرداً، قُطع فيما[٧] يقطع فيه السارق، وإن قتل ولم يأخذ المال، قتل، وفي صلبه قولان. وإن قتل وأخذ المال، قتل وصلب، ومذهب الشافعي كذلك.

ومذهب أبي حنيفة رحمه الله أنهم إذا قصدوا قطع الطريق، وأخذوا[٨] قبل أن يأخذوا[٩] مالا، أو[١٠] يقتلوا نفسا، حبسهم الإمام حتى يتوبوا[١١]، وإن أخذوا[١٢] من مال مسلم أو ذمي ما يُقطع فيه السارق، قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإن قتلوا ولم

---

(١) بهم، ساقطة من (ج و د).
(٢) في (هـ): الحرفي، وهو تحريف.
(٣) في (ج): والعطا، وهو تحريف.
(٤) في (ج و د): ولهذا.
(٥) أي، ساقطة من (ج و د).
(٦) في (هـ): فذهب.
(٧) في (هـ): مما.
(٨) في (ب و ج و د و هـ): فأخذوا.
(٩) في (هـ): يؤخروا.
(١٠) في (ج و د): ويقتلوا.
(١١) في (هـ): يتولوا.
(١٢) في (ج): أخذ.

يأخذوا مالاً، قتلوا حداً، لا يسقطه عفو أولياء من قتلوه، وإن قتلوا، وأخذوا المال، فالإمام مخير: إن شاء قتلهم، وإن شاء صلبهم ثلاثة أيام فما دون، يصلب أحدهم[1] حياً، ويبعج[2] بطنه برمح حتى يموت، وإن شاء، قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وقتلهم وصلبهم.

ومنه أن موجب[3] العمد أحد شيئين: القصاص أو الدية، ومستنده قوله ﷺ: «فمن[4] قتل له قتيل بعد[5] اليوم، فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا، أو يأخذوا العقل[6]»، وفي لفظ: «من[7] قتل له قتيل، فهو بخير النظرين، إما أن يعفو، وإما أن يقتل»[8] ولهذا الأصل فروع تقع في كتاب الجنايات.

ومن فروع التخيير أن العبد إذا جنى خطأ، فسيده مخير بين فدائه و[9] تسليمه في الجناية، فإن اختار فداءه، فالواجب عليه أقل الأمرين من قيمته، أو أرش جنايته[10]، وله فداؤه بأيهما شاء، لأنه إن أدى أقلهما، فهو الواجب، وإن أدى أكثرهما[11]، فقد التزم ضرر الزيادة، وهو لا يمنع، وإن استوت القيمة والأرش، صار التخيير ضرورياً، إذ لا أقل، فيجب، ولا أكثر، فيلزم[12] ضرورة، وإن سلمه، فأبى ولي الجناية قبوله، وقال: بعه أنت، فهل يلزمه ذلك؟ فيه قولان: أشبههما: لا يلزمه، ويبرأ بالتسليم، لأنه مخير بين الأمرين، فيبرأ بأحدهما، كالتكفير بإحدى[13] الخصال.

---

(١) في (هـ): أحدهما.
(٢) في (هـ): ينفخ.
(٣) في (ج): يوجب.
(٤) من قوله: فمن، إلى قوله: وفي لفظ، ساقط من (هـ).
(٥) من قوله: بعد، إلى قوله: قتيل، ساقط من (ب).
(٦) أخرجه من حديث أبي شريح العدوي الترمذي (١٤٠٦) في الديّات: باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو، وقال: حديث حسن صحيح.
(٧) في (ج و د): ومن.
(٨) أخرجه من حديث أبي هريرة البخاري (١١٢) في العلم و(٢٤٣٤) في اللقطة و(٦٨٨٠) في الديّات، ومسلم (١٣٥٥) في الحج.
(٩) في (د): أو.
(١٠) في (آ): الجناية.
(١١) في (ج): أكبرهما.
(١٢) في (آ): فيلتزم.
(١٣) في (ب و ج): بأحد.

ولو جنى العبد عمداً، فعفا الولي عن القصاص على رقبة العبد، فهل يملكه بغير رضا السيد؟ على قولين: أصحهما لا يملكه[1] بدون[2] رضاه، لأنه بالعفو عن القصاص صارت[3] جنايته كالموجبة للمال، والسيد مخير بينه وبين تسليم العبد كما [٤١] سبق، وملك الولي لرقبته بدون رضا السيد ينافي التخيير، وما ذكرناه من هذا فروع مؤنسة بهذا الأصل، ليتبين للناظر كيف تفرع[4] الأحكام عن أصولها، واقتناصها منها.

وثم فروع أخر[5] لم أذكرها[6] خشية الإطالة، وإنما ذكرت هذه المباحث اللغوية والشرعية في أثناء مسألة الواجب المخير قبل كمالها، لأن ذلك مناسب لقولنا: «ولأن[7] النص ورد في خصال الكفارة بلفظ «أو» وهى للتخيير والإبهام».

قوله: «قالوا[8]: فإن استوت الخصال[9]» إلى آخره.

هذا دليل القائلين[10] بأن الواجب جميعُ الخصال. وتقريره: أن خصالَ الواجب المخير، إما أن تستوي في تحصيل[11] مصلحة المكلف أو لا تستوي؟ فإن استوت، بأن كانت مصلحته مثلاً في التكفير بالعتق مثل مصلحته[12] في التكفير[12] بالصيام والإطعام، لزم أن يكون جميعُها واجباً، لأن اختيار التكفير ببعضها مع تساويها في المصلحة يكون ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال، وإن لم يستو الجميعُ في المصلحة، بل اختص بها بعضُ الخصال، أو ترجح فيها، مثل إن اختص العتق

---

(١) في (ب): لا يمكنه.
(٢) في (د): بغير.
(٣) في (هـ): لأنه بالعفو صارت جنايته.
(٤) في (د): يفرع.
(٥) أخر، ساقطة من (هـ).
(٦) في (آ و ب وج و د): نذكرها.
(٧) في (آ و ب وج و د): لأن.
(٨) في (آ و ب وج و هـ): إن.
(٩) الخصال: ساقطة من (ب وج)، وفي (د): إن استوت الخصال بالإضافة إلى مصلحة المكلف... الخ، وفي (هـ): إن استوت الخصال بالإضافة إلى مصلحة المكلف وجبت وإلا اختص بعضها بذلك فيجب....
(١٠) في (د): للقائلين.
(١١) تحصيل، ساقطة من (هـ).
(١٢ - ١٢) ما بين القوسين ليس في (آ).

بمصلحة التكفير، أو كان أرجحَ في حصولها من الصيام والإطعام، وجب أن يتعين ذلك البعض[1] فيكون هو الواجب عيناً لا[2] على التخيير.

(١) البعض، ساقطة من (آ).
(٢) في (هـ): عيناً على التخير.

قُلنا: مبنيٌّ على وجوبِ رعايةِ الأصلحِ، وعلى أَنَّ الحُسْنَ والقُبحَ ذاتيانِ، أو بصفةٍ، وهُمَا ممنوعانِ، بل ذٰلك شرعيٌّ، فللشرعِ فعلُ ما شاءَ من تخصيصٍ وإبهامٍ.

*****

قوله: «قلنا: مبني» أي: قلنا هذا الدليل مبني على أصلين ممنوعين:

أحدهما: وجوبُ رعاية الأصلح للعباد على الله سبحانه وتعالى، وهو أصل ممنوع عندنا، ويكفينا منعهُ في إبطال دليلكم المذكور، وإن تبرعنا بمستند المنع، فيدل على بطلان رعاية الأصلح أنها لو وجبت على الله تعالى للزم أن خلق الكفار[1]، وتسليط الشيطان[2] المضل، والشهوات المستميلة لهم إلى الكفر والفسوق، وافتقار الفقراء منهم، وتخليد الجميع في النار، أصلح لهم، وهو باطل بالضرورة، وقد[3] اضطر بعضُ المعتزلة في تمشية هذا الأصل إلى[4] أن التزم أن[5] تخليد الكفار في النار أصلحُ لهم. ومذهب ينتهي إلى هذا الفساد لا يستحق جواباً. وحينئذٍ نقول: لا نسلم أن القصد من التكليف بخصال الواجب المخير مصلحة المكلف، حتى ينظر[6]: هل تستوي[7] في حصوله مصلحته أو تتفاوت؟ بل القصد من ذلك التعبد المحض. وإن سلمنا أن المقصود منه[8] مصلحة المكلف، وجوباً على قولهم، أو تفضلاً[9] على قولنا، لكن[10] لا نلتزم أنها استوت في حصول أصل[11] المصلحة. وفوض[12] الله سبحانه وتعالى إلى المكلف اختيار بعضها، فكان ذلك التفويض

---

(١) في (ج و د): الكفارة.

(٢) في (آ): السلطان، وهو خطأ.

(٣) وقد، ساقطة من (ج و د).

(٤) إلى، ساقطة من (آ).

(٥) أن، ساقطة من (ب و ج و د).

(٦) في (آ): تنظر.

(٧) في (د): يستوي.

(٨) منه، ساقطة من (ب).

(٩) في (ب): تفصيلاً.

(١٠) في (ب و ج و د و هـ): لكنا نلتزم.

(١١) في (ج): في أصل.

(١٢) في (ج): وفرض.

هو المرجح، فلا يلزمُ الترجيحُ من غير مرجح، ودلَّ[1] على التفويض[2] المذكور ورودُ النص بلفظ «أو» المقتضية للتخيير في اللسان.

الأصل الثاني: أن حسن الفعل وقبح الفعل[3] عندهم ذاتيان بصفة[4]. أي: أن[5] الأفعال عندهم، منها ما هو حسن لمعنى[6]، أو وصف قائم[7] به[8] اقتضى كونه حسناً، ومنها ما هو قبيح لوصف قام به[8] اقتضى[9] أحدهما حسن الصدق والآخر قبح الكذب. ولما كان من مذهبهم هذا، اقتضى عندهم أن خصال الواجب المخير، لا بد وأن تقوم بها أوصاف تقتضي حسنها، فإن تساوت في تلك الصفات تساوت[10] في الحسن، وتحصيل المصلحة، فيلزمُ إيجابُ جميعها، وإن تفاوتت في صفاتها، تعين منها الأرجحُ الأصلحُ[11] كما سبق تقريرُه.

وهذا الأصل ممنوع أيضاً عندنا، بل حسنُ الأفعال وقبحُها مستفاد من أمر الشرع ونهيه، لا من ذواتها، ولا من صفات قامت بها. وهذا معنى قوله: «بل ذلك» يعني: الحسن والقبح «شرعي» «فللشرع فعلُ ما شاء من تخصيص وإبهام» أي: من تعيين الواجب والتخيير[12] فيه، ولهذا مزيدُ تحقيق في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

تنبيه[13]: قولنا على[14] الحسن والقبح: ذاتيان بصفة[15]، هو منقول ثابت عن

---

(١) في (د): وذلك.
(٢) في (آ): التفضيل.
(٣) في (ب و هـ): حسن الحسن وقبح القبيح، وكذا جاء في هامش (آ).
(٤) في (د)، أو بصفة.
(٥) أن، ساقطة من (هـ).
(٦ في (د): بمعنى.
(٧) في (د و هـ): قام.
(٨ ـ ٨) ما بين القوسين ساقط من (د).
(٩) هكذا في الأصول، وكأن في الكلام انقطاعاً عما قبله.
(١٠) ساقطة من (ج و د).
(١١) الأصلح، ساقطة من (هـ).
(١٢) في (ب): التخيير.
(١٣) تنبيه، ساقطة من (د).
(١٤) على، ساقطة من (آ).
(١٥) في (د): ذاتيان وبصفة.

الأصوليين، وفيه تناقض ننبه عليه إن شاء الله تعالى، وذلك أن[1] المعتزلة والكرامية والبراهمة قالوا: الأفعال حسنة أو قبيحة لذاتها، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: هي[2] كذلك من غير صفة، وقال بعضهم: بل هي كذلك بصفة كما شرحنا[3]. وقال آخرون: هي قبيحة بصفة قامت بها، وهي حسنة لذاتها بغير صفة، والقولان الأخيران[4] يلزمهما التناقض، وذلك لأن معنى قولنا: هذا قبيح أو حسن لذاته أن علة قبحه و[5]حسنه ذاته وحقيقته، ومعنى قولنا: هذا حسن أو قبيح بصفة، أن علة حسنه أو قبحه صفة قامت به، فقولنا مثلاً: الكذب قبيحٌ لذاته، أي: هو قبيح لكونه كذباً، وإذا قلنا[6] هو قبيح بصفة، معناه: هو قبيح لقيام صفة به أوجبت كونه قبيحاً، وهؤلاء يقولون: الأفعال قبيحة لذاتها بصفة[7]، وإسنادُهم القبح إليها حكم عقلي، وقد جعلوا له علتين: ذوات[8] الأفعال وصفاتها القائمة بها، والحكم العقلي لا تتعدد علته، ولا يجتمع على أثر واحد مؤثران عقلاً[9] لما تقرر[10] في علم الكلام.

وحينئذ يقال: إن كانت الأفعال قبيحة لذاتها[11] ولصفة قامت بها، فهو تناقض، وإثباتُ الشيء مع ما يقتضي[12] عدمه. وعلى هذا، فالصوابُ في عبارة المختصر أن يقال: «على أن الحسن والقبح ذاتيان أو بصفة»[13] بلفظ «أو» وتكون لتنويع مذهبهم إلى أن الأفعال حسنة أو قبيحة لذاتها، وإلى أنها كذلك لأوصاف قامت بها. اللهم إلا أن يُقال: ما ذكرتموه من التناقض إنما يلزم لو قلنا: الأفعالُ قبيحةٌ لذاتها ولصفة،

---

(١) في (ج و د): لأن.

(٢) هي، ليست في (آ و ب و ج).

(٣) في (د): شرحناه.

(٤) في (د): الآخران.

(٥) في (د): أو حسنه.

(٦) قلنا، ساقطة من (آ).

(٧) بصفة، ساقطة من (ج و د)، وفي (هـ): قبيحة لذاتها حسنة بصفة.

(٨) في (آ): وذوات.

(٩) في (ج): عقدا، وهو تحريف.

(١٠) في (د): لما سبق مع تقرر علم الكلام، وفي (هـ): لما نقول.

(١١) في (ب و ج و هـ): إن كانت الأفعال قبيحة لذاتها فأما كونها قبيحة لذاتها وبصفة... الخ. وفي (د): أو لصفة.

(١٢) في (آ): نقيضه.

(١٣) في (ج): وبصفة وقد وردت العبارة في البلبل المطبوع على ما صوبه المؤلف هنا.

ونحن إنما قلنا: هي قبيحة لذاتها بصفة بالباء لا باللام المفيدة للتعليل، وحينئذ يجوز أن تكون[1] علة قبحها ذاتها. والصفة القائمة بها شرط، لا علة ثابتة، ولا[2] يجتمع على الأثر مؤثران، فلا[3] يلزم التناقض، وهذا اعتذار جيد عن السؤال المذكور، فتصح عبارة المختصر على ما هي عليه.

قلت: وأجاب الشيخ أبو محمد عن أصل دليلهم المذكور بجواب آخر، وهو أن تساوي الخصال في المصلحة، على تقدير تسليمه، يمنع من تعيين بعضها، للزوم الترجيح من غير مرجح[4]، وحصول المصلحة بواحد منها يمنع من إيجاب ما فوقه[5]، لأنه ضرر محض، حصلت المصلحة بدونه. فتعين أن الواجب واحد غير معين.

قلت: وليس للخصم هنا[6] إلا منعُ حصول المصلحة بواحد، لكنه بعيد لا سبيل إليه، للإجماع[7] عليه في الكفارة.

---

(١) في (آ و ب و ج و هـ): يكون.
(٢) في (آ و ب و هـ): فلا.
(٣) في (ج و د): ولا.
(٤) في (هـ): ترجح، وهو تحريف.
(٥) في (ج و د): كلها.
(٦) في (ب و ج و د و هـ): ها هنا.
(٧) في (ج و د): الإجماع.

قَالوا: عَلِمَ ما أَوْجَبَ، وما يَفْعَلُ المكلفُ، فكانَ واجباً مُعَيَّناً.

قُلنا: علمُهُ تابعٌ لإيجابهِ، وهُو غيرُ مُعَيَّن المحلِّ، وإلا لَعَلِمَهُ على خلافِ ما هُو عليهِ، وفِعْلُ المُكَلَّفِ يُعَيِّنُ ما لَم يَكُنْ مُتعيناً.

* * * * *

قوله: «قالوا: علم ما أوجب»[1] إلى آخره. هذا دليل القائلين بأن الواجب في المخير واحد معين.

وتقريره: أن الله سبحانه وتعالى يعلم ما أوجبه على المكلَّفِ من خصال الواجب المخير، ويعلم[2] الخصلة التي يؤديها المكلف، فيكون معيناً في علم الله تعالى[3].

قوله[4]: «قلنا: علمه تابع لإيجابه»[5] إلى آخره. هذا جواب ما ذكروه على تعيين الواجب.

وتقريره[6]: أنا لا نمنع أن الله سبحانه وتعالى يعلم ما أوجب، لكنا نقول: علمه تابع لإيجابه، لأن العلم يتبع المعلوم، أي: يتعلق به على ما هو عليه. وإيجابه سبحانه وتعالى غير معين المحل[7]، أي: محل الإيجاب، أي[8]: متعلقه من أقسام الواجب غير معين، لأنه لم يقل: من حنث، فكفارة حِنثه العتق بعينه مثلاً، والإطعام بعينه، بل قال: كفارته إطعامٌ أو كسوةٌ أو عتقٌ، فثبت أن محل الإيجاب غيرُ معين، إذ لو كان معيناً لعلمه على خلاف[9] ما هو عليه، لأنه مبهم في أقسام[10] وهو

---

(١) في (هـ): قالوا، علم ما أوجب وما يفعل المكلف فكان معيناً.

(٢) في (ب و د و هـ): ويعلم ما الخصلة، وفي (ج): من خصال الواجب المخير ما الخصلة... الخ.

(٣) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٤) قوله، ساقطة من (آ و ج).

(٥) في (هـ): قلنا: علمه تابع لإيجابه وهو غير معين المحل، وإلا لعلمه على خلاف ما هو عليه. وفعل المكلف يعين ما لم يكن متعيناً.

(٦) سقطت «تقريره» من (هـ).

(٧) سقطت «المحل» من (هـ).

(٨) في (د): إلى متعلقه.

(٩) خلاف، ساقطة من (آ).

(١٠) في (د): في أقسامه.

سبحانه[1] قد علمه معيناً، وذلك محال لاستلزامه انقلاب العلم جهلاً، فثبت أن الواجب المخيَّر غيرُ معين المحل، وهو المرادُ بكونه أوجب واحداً غيرَ معين.

وأما فعلُ المكلف للَعتق[2]، أو الإطعام، أو الكسوة، فليس فعلاً[3] لما كان معيناً [4]في علم الله سبحانه وتعالى، بل هو تعيين[5] لما لم يكن متعيناً[4]، وقد علم سبحانه وتعالى[6] أن المكلف سيعينه بفعله. فحاصلُ الجواب: أن الله سبحانه وتعالى علمه غير معين، وعلم أنه سيتعين[7]، والعلم أنه سيتعين[7] ليس في لفظ «المختصر» دلالة عليه.

ثم قال الغزالي: لو أتى المكلفُ بالجميع، أو ترك الجميعَ، كيف يَصِحُّ أن يكونَ المعين واحداً في علم الله تعالى؟

قلت: فإن قلت[8]: هذا لا يَرِدُ، لأن الخصم يقول: إنما يكون الواجب واحداً معيناً في علم الله سبحانه وتعالى، بالنسبة إلى من يعلم أنه سيعين واحداً بفعله، وكذلك من أتى بالجميع، فالمعين للوجوب[9] في حقه واحد، والزائد[10] تطوع.

قلنا: فمن ترك الجميعَ، يلزم أن لا يجب عليه شيء أصلاً.

قلتُ: والذي رأيتُه[11] في جواب هذا السؤال هو هذا، وهو غيرُ مرضي، ووجه القدح فيه أن يقال: لا نسلم أن المكلف يعين بفعله ما لم يكن متعيناً، [12]بل يؤدي ما كان متعيناً[12] في علم الله تعالى لوجهين: [٤٢]

أحدهما: أن المكلف أدى ما أوجب[13] عليه بالإجماع، والذي أداه[14] متعين في

(١) في (د و هـ): وتعالى.
(٢) في (هـ): العتق.
(٣) في (ج): قولاً.
(٤ - ٤) ما بين القوسين ساقط من (هـ) وفي البلبل المطبوع: معيناً.
(٥) في (د): يعين.
(٦) في (د): وقد علم الله سبحانه، وفي (هـ): وقد علم الله سبحانه وتعالى.
(٧) في (آ و د): سيعين.
(٨) في (د و هـ): قيل.
(٩) في (ج و د): الوجوب.
(١٠) في (د): وللزائد.
(١١) في (هـ): رأيت.
(١٢ - ١٢) ما بين القوسين ليس في (آ و ج و د و هـ).
(١٣) في (ب و هـ): وجب.
(١٤) في (ج): أدا.

نفسه، وفي علم الله سبحانه وتعالى. فليكن ما أوجبه الله تعالى عليه[1] كذلك، لأنه هو هو[2].

الثاني: أن الله سبحانه وتعالى حين[3] أوجبه، إما أن لا يكون علم عين ما يفعله المكلف، وهو باطل باتفاق علماء الشريعة على أن علم الله سبحانه وتعالى متعلق بجميع المعلومات، كُليها وجزئيها، ماضياً وحالاً ومستقبلاً، أو علم عين ما يفعله المكلف، وحينئذ إما أن يكون متعلق الإيجاب هو عين متعلق العلم أو غيره، فإن كان متعلقُ الإيجاب عين متعلق العلم، فقد أوجبه معيناً، لأنه علمه معيناً، ومتعلقهما واحد، فالواجب معين. وإن كان متعلق الإيجاب غيرَ متعلق العلم، لزم أن ما علمه غير ما أوجبه، فالمكلَّف إنما أدى المعلوم لا الواجب، وهو خلاف الإجماع على أنه أدَّى الواجب، هذان[4] الوجهان مقصودُهما، وإنما اختلف طريق تقريرهما والعبارة فيهما.

والمختار في الجواب: أن الله سبحانه وتعالى يُوجبه[5] معيناً بالإضافة إلى علمه به[6]، مبهماً بالإضافة إلى علم المكلفين، لكن موضوع النظر في المسألة إنما هو الإيجاب أو الواجب بالإضافة إلى علم المكلفين لا[7] بالإضافة إلى علم الله سبحانه وتعالى. وهذا يُشبه ما سبق تقريرُه في تكليف المكره، من أن لله سبحانه[8] وتعالى في خلقه تصريفين: تكويني يجري[9] عليهم فيه ما لا يطيقونه، وتكليفي لا يجري عليهم فيه إلا ما يُطيقونه[10].

وحاصل الجواب: أن ما اختص الله تعالى[11] به عنا، من علم وإرادة وغير ذلك ليس موضوعَ نظرنا، ولا يمتنع أن يُوجب علينا شيئاً معيناً في علمه، مبهماً في علمنا، ويكون من ذوات الجهتين.

---

(١) عليه، ساقطة من (آ).

(٢) في (د): لأنه هو هو الوجه، وفي (هـ): لأنه هو.

(٣) في (آ): لما، وعلى هامشها، حيث.

(٤) في (آ و ج): وهذان، والمثبت من (ب)، ولو كانت: هذان الوجهان ومقصودهما، لكان أنسب.

(٥) في (هـ): أوجبه.

(٦) به، ساقطة من (ب و د و هـ).

(٧) في (ج و د): المكلفين موضوع بالإضافة... الخ. وفي (هـ): المتكلفين.

(٨) سبحانه، ليست في (د).

(٩) في (ب): تفريقين يجري.

(١٠) في (هـ): إلا ما لا يطيقونه، وهو خطأ.

(١١) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

المسألةُ الثانيةُ

وقتُ الـواجب إمّا بِقَدْرِ فعلهِ، وهُو المُضَيَّقُ، أو أَقَلَّ منهُ، والتكليفُ بِهِ خارجٌ على تكليفِ المُحـالِ، أو أكثرَ منهُ، وهُو الموسعُ، كأوقاتِ الصلواتِ عِنْدنا، لَهُ فعلُهُ في أيِّ أجزاءِ الوقتِ شاءَ، ولا يَجُوزُ تأخيرُهُ إلى آخرِ الوقتِ، إلاّ بشرطِ العزمِ على فعلهِ فيهِ، ولَمْ يَشْتَرِطْهُ أبو الحسين.

وَأَنْكَرَ أكثرُ الحنفيةِ الموسَّعَ.

*****

الواجب المضيق والموسَّع

«المسألة الثانية» من مسائل الواجب: «وقت الواجب[(١)] إما بقدر فعله» كاليوم بالنسبة إلى الصوم «وهو» الواجب «المضيق» أي: ضيق على المكلف فيه، حتى لا يجد سعةً يؤخر فيها الفعل أو بعضه، ثم يتداركه، إذ كل[(٢)] من ترك شيئاً منه لم يُمكن[(٣)] تداركه إلا قضاء، أو[(٤)] يكون وقتُ الواجب أقلَّ من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسعُ أكثرَ من ركعتين، والتكليف به خارجٌ على تكليف المحال المعروف بتكليف ما لا يُطاق، إن جاز[(٥)]، جاز التكليف بفعل لا يتسع وقتُه المقدر له، وإلا فلا[(٦)]، لأنه فرد من أفراد ما لا يُطاق، «أو» يكون وقتُ الواجب «أكثر» من قدر فعله «وهو[(٧)] الموسع، كأوقات الصلوات عندنا، له فعله» أي: فعل الواجب من الصلوات «في أيِّ أجزاء الوقت شاء» في أوله أو آخره أو وسطه، وما بين ذلك منه «ولا يجوز تأخيرُه إلى آخر الوقت إلا بشرط العزم على فعله فيه» أي: في آخر الوقت، وهو قولُ الأشعرية والجبائي وابنه من المعتزلة «ولم يشترطه أبو الحسين» يعني العزم «وأنكر أكثرُ الحنفية الموسّع» وقالوا: وقت الوجوب[(٨)] هو آخر الوقت، ثم اختلفوا في الفعل

---

(١) في (آ): الوجوب.
(٢) في (آ وج و د و هـ): إذاً بل.
(٣) في (د): لم يكن.
(٤) في (د): و، وهو خطأ.
(٥) في (ج و د): كان.
(٦) في (ج): ولا.
(٧) في النسخ عدا (د): فهو.
(٨) في (د): وقت الواجب.

الواقع قبل ذلك، فقال بعضهم: هو نفل[1] يسقط الفرض[2] به، والكرخي منهم، تارة يقول بتعيين الواجب بالفعل، في أيِّ أجزاء الوقت كان، وتارة يقول: إن بقي الفاعل مكلفاً إلى آخر الوقت كان ما فعله قبل ذلك واجباً، وإلا فهو نفل.

(١) في (ب): فعل، وفي (ج): نقل.
(٢) في (ب و ج و د و هـ): به الفرض.

لَنا: القَطْعُ بجوازِ قولِ السيدِ لعبدِه: افعلِ اليومَ كذا، في أيِّ جُزْءٍ شئتَ منهُ، وأنّتَ مطيعٌ إن فَعَلْتَ، وعاصٍ إنْ خَرَجَ اليومُ وَلَمْ تَفْعَلْ، وأيضاً، النصُّ قَيَّدَ الوجوبَ بجميعِ الوقتِ، فَتَخْصيصُ بعضهِ بالإيجابِ تَحَكُّمٌ.

قَالـوُا: جَوازُ التَّـرْكِ في بعضِ الـوقتِ يُنـافي الـوجـوبَ فيهِ، فَدَلَّ على اختصاصِ الوجوبِ بالجُزْءِ الذي لا يَجُوزُ التَّرْكُ فيهِ، وهُو آخِرُهُ، وجَوازُ تقديمِ الفعلِ عليهِ رُخصةٌ، كَتعجيلِ الزّكاةِ.

قُلنا: مَعَ اشتراطِ العزمِ على الفعلِ، لا نُسَلِّمُ منافاةَ التركِ الوجوبَ.

قَالوُا: لا دَليلَ في النصِّ على وجوبِ العزمِ، فإيجابُهُ زيادةٌ على النصِّ.

قُلنا: مَا لا يَتِمُّ الواجبُ إلّا بِهِ، فهُو واجبٌ، وأيضاً، لَمّا حَرُمَ العَزْمُ على تركِ الـطّاعـةِ، حَرُمَ تركُ العَزْمِ عليها، وَفِعْلُ ما يَحْرُمُ تركُهُ واجبٌ، ومحذورُ الزّيادةِ على النّصِّ، كونُهُ نَسْخاً عِنْدَكُم، وَنَحْنُ نَمْنَعُهُ.

* * * * *

«لنا[1]: القطعُ بجوازِ قول السيد لعبده: افعل اليوم كذا» مثل أن قـال: ابن لي هذا الحائط، أو خط لي هذا الثوب «في أيِّ جزء شئتَ منه وأنت مطيع إن فعلتَ، وعاصٍ إن خرج[2] اليوم ولم تفعل» فإن كان الإنكارُ لجوازه[3] عقلاً، فهذا دليل العقل قاطعٌ في جوازه، وإن كان الإنكارُ له شرعاً، فدليلُ الشرع قد دلَّ عليه «أيضاً» وذلك لأن «النصَّ قيد[4] الوجوب بجميع الوقت» في قوله تعالى[5]: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله سبحانه[6] وتعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠]، وقوله عليه السلام للأعرابي حين[7] سأله عن مواقيت الصلاة فبين له بفعله في اليومين، ثم قال له: «الوقت ما بين

(١) في (د): قوله: لنا.
(٢) في (ج): خرجت.
(٣) في (د): بجوازه.
(٤) في (ج و د): فيه وكلمة الوجوب، ليست في البلبل المطبوع.
(٥) في (هـ): سبحانه وتعالى.
(٦) سبحانه، ليست في (د).
(٧) في (ب): لما.

هذين»[1] يعني: ما بين أول الـوقت وآخره كما دل عليه الحديث، وإذا قيد النص الوجوب بجميع الوقت «فتخصيصُ بعضه» بأنه وقت الوجوب «تحكم»[2] على النص بالتخصيص.

«قالوا: جواز الترك» إلى آخره[3]. هذا[4] حجة من أنكر الموسَّع، وهو أن جواز ترك الفعل[5] في بعض الوقت يُنافي وجوبَه فيه، لأن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه، وإلا لكان الواجب غيرَ واجب، وهو محال، فدل ذلك على اختصاص وجوب الفعل بالجزء الذي لا يجوز تركُه فيه من الوقت، وهو آخره.

وأمـا جوازُ تقـديم الفعل على آخر الوقت كفعل الصلواتِ في أول أوقاتها فهو رخصة، كتعجيلِ الزكاة قبلَ تمامِ الحول، العامَ والعامين، وتقديمِ الصلاة الثانية إلى وقتِ الأولى[6] بالجمع.

«قلنا: مع اشتراط العزم» إلى آخره[7]، أي: قلنا: جوازُ الترك في بعض الوقت يُنافي الوجوبَ فيه، مع اشتراط العزمِ على الفعل في آخره، أو[8] معَ عدم اشتراطه.

الأولُ: ممنوع، فإنا لا نسلِّم أنَّ مع اشتراط العزم، يُنافي تركُ الفعل في بعض الوقت وجوبه فيه، لأنَّ التركَ إنما يُنافي الوجوبَ إذا خلا الوقتُ مِن الواجب أو بدله[9]، ومع اشتراط العزم لم يخلُ الوقتُ منهما، لأن تعجيلَ الفعلِ في أول[10] الوقت وإن فات، لكن بدله ـ وهو العزم ـ لم يفت.

والثاني: وهو جوازُ التركِ مع عدمِ اشتراط العزم، مسلم أنه يُنافي الوجوب، لكنا

---

(1) حديث صحيح أخرجه أحمد ١/٣٣٣، وأبو داود (٣٩٣)، والترمذي (١٤٩) من حديث ابن عباس، وله شاهد صحيح من حديث جابر عند أحمد ٣/٣٣٠، والنسائي ١/٢٦٣، والحاكم ١/١٩٥.

(2) في (ب): يحكم.

(3) في (هـ): جواز الترك في بعض الوقت ينافي الوجوب فيه، فدل على اختصاص الوجوب بالجزء الذي لا يجوز الترك فيه وهو آخره وجواز تقديم الفعل عليه رخصة كتعجيل الزكاة.

(4) في (ج و د): وهذا.

(5) في (د): جواز الترك في بعض... الخ.

(6) في (ج): الأول.

(7) في (هـ): قلنا مع اشتراط العزم لا نسلم منافاة الترك الوجوب.

(8) في (هـ): أي.

(9) في (آ و ب وج و د): وبدله.

(10) أول، ساقطة من (ج و د).

لا نقول به.

«قالوا: لا[1] دليل في النص»[2] إلى آخره، هذا منعٌ لاشتراط العزم على الفعل.

وتقريرُه، أنه لا دليل في النص على وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا ترك في أوله، لأن النصوصَ المذكورة في المواقيت إنما دلَّت على إيقاعِ العبادة في الوقت، فإيجابُ العزم زيادةٌ على النص، فيحتاجُ[3] إلى دليل.

«قلنا» يعني في[4] الدلالة على اشتراط العزم، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[5]»، والعزمُ ها هنا لا يتم الواجبُ إلا به، فيكون واجباً.

أما الأولى[6]: فسيأتي تقريرُها في مكانها إن شاء الله تعالى[7].

وأما الثانية: فتقرر[8] ببيان الوجه الثاني، وهو أنه «لما حَرُمَ العزمُ على ترك الطاعة، حَرُمَ تركُ العزم عليها» فكما[9] يَحْرُمُ عليه أن[10] يعْزِمَ على ترك الصلاة عند دخول وقتها، يحرم عليه أن يترك الان[11] العزم على فعلَها إذا دخل وقتُها، لأن التكليفَ الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال، وإلى القلوب بالنيات[12] والعزائم، ولأن تركَ العزم على الطاعة تهاونٌ بأمر الشرع، فيكون حراماً[13] وإذا حَرُمَ تركُ العزم على الطاعة، كان العزمُ عليها واجباً، لأن «فعلَ ما يحرُم تركه واجب» والحرام يجب تركه،

---

(١) لا، ساقطة من (ب).

(٢) في (د): لا دليل في النص على وجوب العزم... الخ، وفي (هـ): لا دليل في النص على وجوب العزم، فإيجابه زيادة على النص.

(٣) في (د): فنحتاج.

(٤) في، ساقطة من (هـ).

(٥) في: (آ و ب و ج): إلا به واجب، وفي (هـ): لأنه واجب.

(٦) في (ج و د): لنا الأول.

(٧) في (هـ): سبحانه وتعالى.

(٨) في (ب): فتقريتان الوجه والثاني، وفي (ج): فتقرر بيان الوجه الثاني، وفي (د): فسنقرر بيان الوجه الثاني.

(٩) في (ج): وكما.

(١٠) في (هـ): عليه العزم على... الخ.

(١١) ساقطة من (هـ).

(١٢) في (د): بالنداءات.

(١٣) في (ج و د): واجباً جزاءً لها... وهو خطأ.

ولا يمكن تركُه إلا بفعلِ ضده، والحرامُ هنا ترك[1] العزم، فيكون تركُه بفعل العزم واجباً[2]، وهو المطلوبُ.

قوله: «ومحذورُ الزيادة على النص»[3] إلى آخره، هذا جوابٌ عن قولهم: إيجاب العزم زيادة على النص، ومعنى الجواب: أنه إن كان زيادة على النص، فإنه لا يضرنا، لأن المحذورَ منه كونُ الزيادة على النص نسخاً، وهو غيرُ[4] جائز عندكم، ونحن نمنع ذلك، كما سيأتي في كتاب النسخ إن شاء الله تعالى[5].

واعلم أن للمانعين[6] مِن اشتراط العزم في الواجب المُوَسَّع أسئلة:

أحدُها: أن المكلف إما أن يَعْزِمَ على ترك العبادة في وقتها، فيَكون عاصياً، أو على فعلها، فيكون مطيعاً، أو لا على تركها ولا فعلها، وهٰذه الحالُ[7] واسطة بين طرفين[8]، فَلِمَ قلتُم: إنها حرام، مع[9] أن ترك العزم على الصلاة يُساوي العزمَ على تركها؟

والجوابُ عن هذا، قد لاح مما سبق، ونزيدُه إيضاحاً بطريقٍ[10] آخر، وهو أنَّ العزم على العبادة مِن أسباب إيقاعها، (11وإيقاعُها واجب، وسببُ الواجب واجب، وإنما قلنا: إن العزم عليها من أسباب إيقاعها11)؛ لأن سببَ الفعل ما تُوصِّلَ به إليه، وأعان عليه. والعزمُ على العبادة يُتَوَصَّلُ به إليها، ويُعين عليها، فيكون من أسبابها، فيكون[12] واجباً.

ثم إنَّ لنا منعَ تصور[13] الواسطة المذكورة، وذلك لأن الشخصَ إن كان ساهياً[14]

---

(١) في (هـ): تركه.

(٢) في (هـ): فيكون فعل العزم واجباً.

(٣) في (هـ): ومحذور الزيادة على النص كونه نسخاً عندكم، ونحن نمنعه.

(٤) غير، ساقطة من (ج و د).

(٥) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٦) في (ج): المانعين.

(٧) في (د): الحالة.

(٨) في (هـ): من طرفين.

(٩) مع، ليست في (هـ).

(١٠) بطريق، ساقطة من (د).

(١١ - ١١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(١٢) فيكون، ساقطة من (آ).

(١٣) في (هـ): توصل.

(١٤) في (ج): ذاهلاً هنا، وفي (د): إذا كان ذاهلاً.

أو غافلاً، فليس مكلَّفاً، وإن كان ذاكراً متيقظاً عالماً بأنه مخاطب بالصلاة، فهذا لا يخلو من قصد يتعلق بها[1]، فإما أن يتعلَّقَ قصدُه بأن يفعلَها في آخر الوقت، أو بأن لا يفعلها، والواسطةُ التي وسطتموها[2] مبنيةٌ على صلاة من قَصد، وهو ممنوع.

السؤال الثاني: أن العزمَ إمَّا[3] أن يكون بدلاً عن أصل الفعل، أو عن تعجيله،
[٤٣] فإن كان بدلاً عن الفعل، لزم سقوطُه بالكلية، وأن لا يجب فعلُه آخِرَ[4] الوقت، لئلا يجتمعَ[5] البدلَ والمبدلَ، وإن كان بدلاً عن تعجيل الفعل، فقد صار مخيراً بين تعجيله وتأخيره مع العزم على فعله آخر الوقت، فاستحالت المسألة، وانتقلت[6] إلى مسألة الواجب المخيَّر، وزال الواجب الموسَّعُ بالكلية، وصارت المسألتان[7] واحدة.

والجواب: أن العزم بدلٌ عن تعجيل الفعل، لا عن أصله، وهو مخير بين التعجيل، والتأخير مع العزم، وذلك لا يقتضي زوالَ الواجب الموسَّع بالكلية، ولا يُنافيه، بل الواجب الموسَّعُ ثابت، وله نظر إلى المخيَّر من هذا الوجه، وتعلق به.

أو نقول: هو موسَّع من وجه، مخير من وجه، وإذا ثبت التخيير، انبنى عليه التوسيع. وسنبين إن شاء الله تعالى[8] أنَّ بينَ الموسَّع والمخيَّر[9] وفرض الكفاية قدراً مشتركاً[10]، تصير جميعُها مِن جهته[11] من باب واحد.

السؤال الثالث: أن وجوبَ العزم على فعل الطاعات من أحكام الإيمان العامة، لا[12] من خصائص الواجب الموسَّع.

والجواب: أن هذا لا ينفي اشتراطه وبدليته في الواجب الموسَّع[13] إما من

---

(١) في (ج و د): به.
(٢) في (آ و هـ): وصفتموها، وفي (ج و د): وصفوها.
(٣) إما، ساقطة من (ج).
(٤) في (د): في آخر.
(٥) في (آ و ب و ج): يجمع.
(٦) في (د): وانقلبت.
(٧) في الأصول: المسألتين.
(٨) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٩) في (ب و هـ): المخير والموسع.
(١٠) في (ب و هـ): قدر مشترك.
(١١) في (آ و ج): جهة، وفي (د): يصير جميعها من جهة.
(١٢) في (ج): لأن من.
(١٣) في (ج): للموسع.

الجهة[1] العامة، وهي جهةُ كونِ الواجب إيماناً، أو من أعمال[2] الإيمان، أو من الجهة[1] الخاصة، وهي كونُه شرطاً، وبدلاً في الموسَّع، ويكونُ ثبوتُه بشيئين[3]: عام وخاص.

---

(١) في (آ): جهة.
(٢) في (د): الأعمال.
(٣) في (هـ): بسببين.

قَالوا: نَدْبٌ في أَوَّلِ الوقتِ، لجوازِ تركِهِ فيهِ. واجبٌ في آخرِهِ لِعَدَمِ ذلكَ.

قُلنا: النَّـدبُ يجوزُ تركُهُ مُطْلقاً، وهٰذا بشرطِ العزمِ على فعلِهِ، فليسَ بندبٍ، بل مُوَسَّعٌ في أَوَّلِهِ مُضَيَّقٌ عندَ بقاءِ قدرِ فعلِهِ.

قَالُوا: لَو غَفَلَ عن العزمِ وماتَ، لَمْ يَعْصِ.

قُلنا: لأنَّ الغافلَ غيرُ مكلفٍ، حتّى لَوْ تَنَبَّهَ لَهُ، واسْتَمَرَّ على تركِهِ عَصَى.

* * * * *

«قالوا: ندب في أول الوقت»[(١)] إلى آخره، هذا دليل آخر لهم.

وتقريره: أن الموسَّع مندوب[(٢)] في أول الوقت، لأنَّه يجوز تركُه فيه، وكل ما جاز تركُه في وقت، فليس بواجب فيه. وإذا ثبت أنه غيرُ واجب في أَوَّل الوقت، فهو واجب في آخره، لعدم ذلك، أي: لعدم جواز تركه، وهو المطلوب.

واعلم أن في تقرير الدليل[(٣)] المذكور نظراً لفظياً، وهو أن وجه تقريره على لفظه، أن الموسَّع ندب في أول الوقت، لأنه يجوز تركُه، وما جاز تركُه، فهو ندب، لكنه يبطُلُ بالمباح والمكروه والحرام، إذ كُلُّها يجوز تركُها، وليست ندباً، ووجه تصحيحه، ما أشرنا إليه في تقريره، وهو أن معنى قولنا: ندب[(٤)]: أنه غيرُ واجب[(٥)]، [٦]فتقريره إذاً هكذا:

الموسَّعُ غيرُ واجب في أول الوقت، لأنه يجوز تركُه فيه، وكلما جاز تركه فهو غير واجب.

«قلنـا»: لا نسلِّم أنـه ندب في أولـه، ولا أنه غيرُ واجب. قولكم: لأنه يجوز تركُه[٦]، قلنا[(٧)]: مطلقاً أو بشرط العزم. الأول ممنوع، والثاني مسلم. ولا يلزم منه أن

---

(١) في (هـ): ندب في أول الوقت، لجواز تركه فيه، واجب في آخره، لعدم ذلك.

(٢) في (هـ): مندوباً، وهو خطأ.

(٣) في (د): في تقرير هذا الدليل.

(٤) ندب، ساقطة من (د).

(٥) في (هـ): واجب في أول الوقت.

(٦ - ٦) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٧) قلنا، ساقطة من (د).

يكون ندباً[1]، لأن الندب يجوز تركُه مطلقاً، والموسَّع إنما يجوز تركُه بشرط العزم على فعله، فليس بندب، بل موسَّع في أوله لجواز تركه، مضيَّق[2] في آخره عند بقاء قدر فعله.

وذلك لأن الفعل: إما أن يُعاقب على تركه مطلقاً، وهو المضيَّق[3]، أو لا يُعاقب على تركه مطلقاً، وهو الندب، أو يُعاقب على تركه في جميع الوقت لا في بعض أجزائه، وهو الواجب الموسع.

سميناه واجباً للحوق[4] العقاب على تركه بالجملة، وسميناه موسَّعاً لحصول التوسعة في وقته عن[5] قدر فعله، وعلى المكلف في جواز تأخيره في بعض أجزاء وقته.

«قالوا[6]: لو غفل عن العزم ومات[7] لم يعص». أي: ولو[8] كان العزم واجباً لعصى بموته وهو تارك له، لأن تارك الواجب عاص.

قلنا: إنما لم يعص بذلك، لأن الغافل[9] غير مكلف، لما سبق في مسألة النائم والناسي، حتى إن هذا الغافل[9] لو تنبه للعزم واستمر على تركه عصى، لما سبق تقريره في وجوب العزم. وتارك الواجب إنما يكون عاصياً إذا لم يكن معذوراً. وهذا معذور بالغفلة، فلا يكون عاصياً.

---

(١) في (ج و د): به ندباً.
(٢) في (هـ): مطيق.
(٣) في (ج): الضيق.
(٤) في (ب و ج و د): للخوف والعقاب.
(٥) في (هـ): على.
(٦) في (د): قوله: قالوا.
(٧) في (هـ): لو غفل على العزم ثم مات.
(٨) لو كانت «لو» بدون واو لكان أولى.
(٩) في (ج): العاقل، وهو خطأ.

المسألةُ الثالثةُ

إذا ماتَ في أثْناءِ الموسع ، قبلَ فعلهِ وضيقِ وقتهِ، لَمْ يَمُتْ عاصياً، لأنّهُ فَعَلَ مُباحاً، وهُوَ التأخيرُ الجائزُ. لا يُقالُ: إنّمَا جازَ بشرطِ سلامةِ العاقبةِ، لأنّا نقولُ: ذلك غيبٌ، فلَيْسَ إلينا، وإنّمَا الشرطُ، العزمُ والتأخيرُ إلى وقتٍ يَغْلِبُ على ظَنِّه البقاءُ إليهِ، فلَوْ أخَّرَهُ مَعَ ظنِّ الموتِ قبلَ الفعلِ، عَصَى اتّفاقاً، فلَوْ لَمْ يَمُتْ، ثُمَّ فَعَلَهُ في وقتِهِ، فالجمهورُ على أنَّهُ أداءٌ لوُقوعِهِ في وقتِهِ. وقالَ القاضي أبو بكرٍ: هو قضاءٌ، لأنَّهُ تَضَيَّقَ عليهِ بمقتضى ظَنِّهِ الموتَ قَبْلَ فِعْلِهِ، فَفِعْلُهُ بعدَ ذلك خارجٌ عن الوَقْتِ المُضَيَّقِ. وقَدْ أُلْزِمَ وجوبَ نيّةِ القضاءِ، وهُوَ بعيدٌ، إذْ لا قَضَاء في وقتِ الأداءِ، وأنَّهُ لو اعتقدَ قبلَ الوقتِ انقضاءَهُ، عَصَى بالتأخيرِ ولَهُ التزامُهُ ومنعُ وقتِ الأداءِ في الأولِ، وتَعْصِيَتُهُ في الثّاني، لِعُدُولِهِ عَمّا ظَنَّهُ الحقَّ. والظَّنُّ مَناطُ التَّعَبُّدِ، بدليلِ عدمِ جوازِ تقليدِ المجتهدِ مثلَهُ.

* * * * * *

«المسألة الثالثة»

في موت المكلف قبل أداء الواجب الذي ضاق وقته

«إذا مات»، يعني المكلف «في أثناء» وقت الواجب «الموسع قبل فعله، وضيق وقته» مِثل أن مات بعد زوال الشمس، وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها، ولم يصلها «لم يمت عاصياً، لأنه فعل مباحاً وهو التأخير الجائز» بحكم[1] توسيع[2] الوقت.

أما لو أخره حتى ضاق الوقت عن فعله، مثل أن مات ولم يبق من الوقت[3] ما يتسع[4] إلا لأقل[5] من أربع ركعات، فإنه يموت عاصياً.

والتحقيق: أن يكون عصيانه مقدراً بقدر ما أخره حتى ضاق الوقت عنه. إن[6]

---

(١) في (ج): الحكم بحكم، وهي زيادة لا مكان لها.
(٢) في (د): توسع.
(٣) من الوقت، ليس في (آ و ج و د و هـ).
(٤) في (د): يسع.
(٥) في (ج و د): أقل.
(٦) في (د): بأن.

ضاق عن ركعة أو ركعتين أو ثلاث، كان عاصياً بحسب ذلك، ولا يُجعل في معصيته كمن فوَّت الواجب كُلَّه.

قوله: «لا يقال» إلى آخره[١]، هذا إيراد اعتراض[٢] على ما ذكر، والجواب عنه.

وتقريره: **أن يقال: «إنما جاز»** التأخير في الموسع «بشرط سلامة العاقبة» وهو أن يبقى إلى آخر الوقت، فيفعل الواجب، أما مع موته قبل ذلك، فمن أين لنا جواز التأخير؟

وجوابه[٣]: «أنا نقول: ذلك» يعني سلامة العاقبة «غيب، فليس» يعني الغيب «إلينا» أي: لم نكلف علمه، ولا بناء الأحكام عليه، إذ لا نعلم[٤] هل يبقى إلى آخر[٥] الوقت، فيفعل[٦] الواجب أو لا؟ ولا[٧] يجوز لنا لو سألنا[٨] أن نعلق الجوابَ، فنقول[٦]: إن كان في علم الله تعالى أنك تعيش إلى آخر الوقت، جاز لك التأخير، وإلا فلا، لأنه إحالة له[٩] على الجهالة، ولا[١٠] يحصُل له البيان، وإنمَا سأل ليُبيَّن له.

قوله: «وإنما الشرط»[١١] إلى آخره، أي: ليست سلامة العاقبة بشرط[١٢] في جواز تأخير الموسع، وإنما الشرط «العزم» فيه كما سبق **«والتأخير إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه»** كأواخر أوقات الصلاة[١٣] بالنسبة إلى فعلها، وإلى شعبان بالنسبة إلى قضاء[١٤] رمضان في حق شاب، أو شيخ صحيح الجسم، ليس به سبب علة، والسنة

---

(١) في (هـ): لا يقال إن ما جاز بشرط سلامة العاقبة، لأنا نقول ذاك غيب، فليس إلينا.

(٢) في (هـ): إعراض.

(٣) وجوابه، ساقطة من (د).

(٤) في (د) يعلم.

(٥) مكررة في (ج).

(٦ - ٦) ساقط من (ج).

(٧) في (هـ): أو لا.

(٨) في (آ و ب و ج و هـ): سئلنا.

(٩) له، ساقطة من (د).

(١٠) في (هـ): فلا.

(١١) في (د): وإنما الشرط العزم... الخ، وفي (هـ): وإنما الشرط العزم والتأخير إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه.

(١٢) في (ب و ج و د): شرط، وفي (هـ): شرطاً.

(١٣) في (د): الصلوات.

(١٤) في (ج): قضار، وهو تحريف.

والسنتين بالنسبة إلى الحج في حق الشاب[1]، ونحوه.

وبالجملة: يختلفُ الظن باختلاف الأحوال، وقوى الرجال، فإذا غلب على ظنه البقاء إلى وقت، جاز تأخير الموسَّع إليه بمقتضى الظن، وهو دليل شرعي، ومستند[2] مرضي.

قوله: «فلو أخره مع ظن الموت»[3] إلى آخره، أي: لو أخر الموسَّع عن أول وقته، مع ظنه أنه يموت قبل أن يفعله، مثل أن ظن أنه يَموت[4] بعد الزوال بقدر فعله[5] أربع ركعات، فأخره مع ذلك، ولم يُبادر بفعله من أول[6] وقته، عصى بمجرد هذا التأخير باتفاق الأصوليين، لأنه أخَّر الواجب في وقته مع القدرة على فعله، وظنَّ موته[7](8) في أول الوقت[8]، وعدم استدراكه بعدَ ذلك، فصار كمن عنده وديعة، فترك إزالتَها من مكان ظنَّ أن النار ستأتي عليها فيه[9] فتحرقها، ومناطُ الإثم والمعصية تركُ إحرازِ الواجب الموسَّع[10]، مع ظن فواته.

قوله: «فلو لم يمت»[11] إلى آخره، أي: فلو أخر الواجب الموسع مع ظن فواته بالموت، ثم بان خطأ[12] ظنه فلم يمت، ثم فعل الواجبَ في الوقت، فالجمهور على[13] أنه أداء لوقوعه في وقته[14]

---

(١) في (ج): الصاب، وهو تحريف، وفي (د). العبادات.

(٢) في (د و هـ): مسند.

(٣) في (هـ): فلو أخره مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقاً، فلو لم يمت ثم فعله في الوقت، فالجمهور على أنه أداء لوقوعه.

(٤) في (آ و ب و ج): مع ظن أنه يموت بعد الزوال... الخ، وفي (هـ): مع ظن أنه يموت قبل فعله مثل أن ظن أن يموت بعد الزوال... الخ.

(٥) في (ب و د): فعل، وهي ساقطة من (هـ).

(٦) في هامش (آ): بفعله في أول الوقت.

(٧) في (ب و هـ) وعلى هامش (آ): فواته.

(٨ - ٨) ما بين القوسين ليس في (ج و د و هـ).

(٩) فيه، ساقطة من (هـ).

(١٠) الموسع، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

(١١) في (هـ): فلو لم يمت ثم فعله في وقته، فالجمهور على أنه أداء، لوقوعه في وقته.

(١٢) في (هـ): خلافه.

(١٣) ليست في (آ و ب و ج و هـ).

(١٤) في (هـ): أداء في وقته لوقوعه.

«وقال[1] القاضي أبو بكر: هو قضاء، لأنه تضيَّق عليه بمقتضى ظنه الموت قبل فعله»، أي: لما غلب على ظنه أنه يموت قبل[2] فعله، صار مضيقاً في حقه بمقتضى[3] ظنه ذلك، وصار[4] كأن آخِرَ وقته هو أول الوقت الذي ظن أنه يموت فيه، فصار فعلُه له بعد ذلك خارجاً عن الوقت المضيق، أشبه ما لو فعله بعدَ خروجِ الوقت الأصلي المقدر له[5] شرعاً، وهو عند صيرورة[6] ظِلِّ الشيء مثلَه في الظهر.

ومأخذ الخلاف: أن الملاحظ[7] ها هنا هو تصرُّف الشرع في تقدير الوقت في الأصل، أو تصرفه[8] في التعبد بالظن، لأنا[9] إن لاحظنا الأول، فالوقت الأصلي باق، وألغينا ظن الموت قبل الفعل لِتَبيُّنِ بطلانه، وإن[10] لاحظنا الثاني، فقد عصى بمقتضى ظنه المذكور، واستقر الحكم عليه، وانتقل الحكم من التقدير الشرعي إلى مقتضى التعبد الاجتهادي الظني.

قوله: «وقد ألزم»[11] إلى آخره، أي: وقد ألزم القاضي أبو بكر على ما ذهب إليه «نية القضاء[12] وهو بعيد» أي: ألزمه الأصوليون، فقالوا له[13]. إذا قلت: إن هذا الفعل قضاء، لزمك أن تُوجب إيقاعه بنية القضاء، وهو بعيد، لأن وقت الأداء بأصل الشرع باق[14]، ولا قضاءَ في وقت الأداء، لأن الأداء والقضاء متنافيان، كما سيأتي في[15]

---

(١) في (د): فقال.
(٢) في (ج و د): فهل، وهو تحريف.
(٣) في (آ): مضيقاً عليه بمقتضى.
(٤) في (هـ): فصار.
(٥) ليست في (آ و ب و جـ و هـ).
(٦) في (ج و هـ): ضرورة، وهو تحريف.
(٧) في (هـ): الملاحظة.
(٨) في (هـ): أو يصرفه.
(٩) لأنا، ليست في (آ و ب و هـ).
(١٠) في (ج): ولأن.
(١١) في (هـ): وجوب نية القضاء، وهو بعيد. إذ لا قضاء في وقت الأداء.
(١٢) في (هـ): على ما ذهب النية نية القضاء.
(١٣) له، ليست في (هـ).
(١٤) باق، ساقطة من (ج).
(١٥) في، ساقطة من (هـ).

بيانهما إن شاء الله تعالى[1].

قوله: «وأنه[2] لو اعتقد[3] قبل الوقت انقضاءه» إلى آخره[4]، أي: وألزم أبو بكر أيضاً على ما ذهب إليه، أنَّ المكلف لو اعتقد قبل دخول الوقت انقضاء الوقت[5]، مثل أن ظن قبل زوال الشمس[6] أن وقت الظهر قد انقضى، أن يكون عاصياً بالتأخير الذي غلب على ظنه أنه فعله[7] من أول الوقت إلى آخره، مع أنَّ ذلك لا حقيقة له، إنما هو على شيء[8] غلط فيه وهمه، ووقت العبادة لم يدخل بعد، ولم يخاطب بفعلها في نفس الأمر بعد. حتى لو صلى حينئذ ينوي فريضة الوقت انقلبت[9] نفلاً، لعدم مصادفتها وقتها، فالقول بتعصيته مع[10] هذا بعيد جداً[11]. [٤٤]

قوله: «وله التزامه» إلى آخره[12]، أي: لأبي بكر التزام ما ألزمه من الأمرين المذكورين، وهما وجوبُ نية القضاء فيما يفعله هذا الشخص، وتعصيتُه فيما إذا اعتقد قبل الوقت انقضاءه.

«ومنع»، أي: وله منع «وقت الأداء في الأول، وتعصيته في الثاني».

أي: له أن يقول في الإلزام الأول: لا أُسَلِّمُ أن وقت الأداء باق، حتى يكون إيجابي نية[13] القضاء فيه عليه[14] بعيداً، بل وقت الأداء خرج بمقتضى ظنه أن هذا

---

(١) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٢) في (آ): فإنه.

(٣) لو، ساقطة من (ب و ج).

(٤) في (هـ): وأنه لو اعتقد قبل الوقت انقضاءه، عصى بالتأخير.

(٥) في (د): انقضاءه.

(٦) في (آ): قبل الزوال.

(٧) في (ب و هـ): يفعله، أما في (ج و هـ): فالكلمة ساقطة.

(٨) في (ج و د و هـ): كل شيء.

(٩) في (آ): انقلب.

(١٠) مع، ساقطة من (آ).

(١١) جداً، ساقطة من (هـ).

(١٢) في (هـ): وله التزامه، ومنع وقت الأداء الأول، وتعصيته في الثاني، لعدوله عما ظنه الحق والظن مناط التعبد.

(١٣) في (ج و د): بنية، وهي ليست في (هـ).

(١٤) في (ب و هـ): عليه فيه، وفي (ج و د): عليه بعيداً، بإسقاط فيه.

الزمن[1] الذي بقي هو آخر حياته، فإذا[2] كذب ظنه، واستمرت حياته، صار كما لو مات، ثم عاش في الوقت، فإنه يفعل الصلاة بتكليف ثان، منقطع عن الأول، فكذلك ها هنا، ينقطع حكم الأداء بظن الموت، ويتضيَّق الوقتُ[3] عليه بذلك، وتكون حياتُه فيما بعدَ ذلك، كالمستجدة في زمن مستأنف، ونشأة ثانية.

وله أن يقولَ في الإلزام الثاني: يعصي بالتأخير الذي ظنه إلى آخر الوقت ـ ولم يكن الوقتُ قد دخل بعد ـ لعدوله عما ظنَّه الحق في الصورتين، وهو أنه ظن في الصورة الأولى أن الواجب لم يبق مِن وقته إلا قدرُ فعله، فلما عَدَلَ عنه بالتأخير، صار مخالفاً، فتجري عليه أحكامُ من ظن الحق ظناً صحيحاً مطابقاً، ثم عدل عنه، وكذلك في الصورة الثانية، ظن أنه قد أخَّرَ الواجب[4] حتى خرج وقتُه، فجرى عليه حكمُ من خالف الظن المطابق، لأن الظن مناط التعبد[5]، أي: متعلق التعبد، لأن الشرع علق التعبدات بوجود الظنون، وإن لم[6] تكن مطابقة في نفس الأمر، فقال مثلاً: إذا غلب على ظنكم أن هذه جهة القبلة فصلُّوا إليها، وإن كانت غيرَها، ولو وطئَ أجنبية يظنها زوجته لم يأثم، ولو وطئَ زوجته يظنها أجنبية أثم، وإنما يسقط الحد لمصادفة[7] المحل القابل، كل هذا تعليقاً للأحكام بالظن والاعتقاد.

وبالجملة، فقد أريقت الدماء، واستبيحت الفروج، وملكت الأموال شرعاً، بناءً على ظواهر النصوص، والعمومات والأقيسة وأخبار الآحاد، والبينات المالية. وإنما يفيد ذلك جميعه الظن، وليس الأمران اللازمان لي في هذه المسألة بأشد من ذلك كُلِّه، فيثبتان بمقتضى ظن المكلف المذكور، الذي جعل هو وحقيقته[8] مناطاً للأحكام شرعاً.

---

(١) في (د): القدر.
(٢) في (ج و د): وإذا.
(٣) في (هـ): الواجب.
(٤) في (ب وج و د): الوقت.
(٥) في (هـ): التعذر.
(٦) لم، ساقطة من (هـ).
(٧) في (د): لمصادفته.
(٨) في (د): وجنسه.

قولـه: «بـدليل عدم جواز تقليد المجتهد مثله» (١هذا تقرير لكون الظن مناط التعبد، أي: يدل على أن الظن مناط التعبد أن(٢) المجتهد لا يجوز له تقليد مجتهد مثله١)، كما ذكر في آخر «المختصر»، ويأتي تقريره إن شاء الله سبحانه وتعالى. وما ذاك(٣) إلا لأن ظن(٤) المجتهد جعل مناطاً لتعبده، فأي شيء غلب على ظنه بدليل شرعي، كان ذلك هو حكم الله في حقه. والذي يغلب على ظن غيره من المجتهدين ليس بحكم(٥) الله تعالى في حقه، بل في حق من غلب على ظنه، لجواز تفاوت(٦) الاجتهـادين(٧) بأن يخـطىء أحـدهما، ويصيب الآخر، فألزم(٨) كل منهما مقتضى اجتهاده، لأنه كسبه، فهو أحق به. له غنمه، وعليه غرمه. فكذلك(٩) نقول(١٠) في حق هذا المكلف المـذكـور: يلزمـه مقتضى ظنـه، لأنـه منـاطُ تكليفه، بدليل شواهد الشريعة، فهو حكم الله تعالى(١١) في حقه، دونَ ما ثبت في حقِّ غيره من المكلفين.

وذكر الآمديُّ في الرد على القاضي أبي بكر طريقة أخرى، وهي أن جميع الوقت كان وقتاً للأداء قبل ظن المكلف تضييقه(١٢) بالموت، والأصل بقاءُ ما كان على ما كان، ثم ظن المكلف المـذكـور إنما أثَّر في تأثيمه بالتأخير، ولا يلزم من تأثيمه بالتأخير مخالفة الأصل المذكور، وهو بقاءُ الوقتِ الأصلي وقتاً للأداء في حقه، كما لو أخر الواجب الموسع من غير عزم(١٣)؛ فإن وقت الأداء الأصلي باقٍ(١٤) في حقه، وقد وافق القاضي على ذلك.

(١ - ١) ما بين القوسين ليس في (ج و د).

(٢) في (ب و هـ): لأن.

(٣) في (ج): ذلك. وفي (د): ما ذاك.

(٤) في (هـ): الظن.

(٥) في (د و هـ): حكم.

(٦) في (د): لتفاوت.

(٧) في (ج): الاجتهاد من، وهو تحريف. وفي (د): الاجتهاد من باب أن يخطىء.

(٨) في (آ و ب): فإلزام. وفي (هـ): فيلزم.

(٩) في (ب و ج): فلذلك.

(١٠) في (هـ): يقول.

(١١) في (هـ): سبحانه وتعالى.

(١٢) في (ب و د و هـ): بتضييقه.

(١٣) في (ب): عموم.

(١٤) في (ج): باث.

قلتُ: وهـذا قد لاح منـه منزع صعب على القاضي. وهو أن الأداء والقضاء ونحوه، من باب خطاب الوضع، والإثم على التأخير من باب خطاب التكليف، وظن المكلف إنما يناسب تأثيره في الأمور التكليفية، فيقلب[1] حقائقها، لأنها أمور تقديرية أو إلزامية، كالإثم والثواب، فجاز أن تتبع الظنون والاعتقادات، أما الأمور الوضعية كأوقات الصلاة والصيام والحج ونحوها، فلا يقوى ظن المكلف على قلب حقائقها. ولا شك أن قول القاضي: إن بمقتضى ظن هذا المكلف صار وقت الأداء[2] الأصلي وقت قضاء[3] في حقه هو[4] قلبٌ لحقيقةِ أمرٍ وضعي، ولا دليل على ثبوته. أما الصورة التي قاس عليها الآمدي، وهي تأخير الموسع بدون العزم، فللقاضي أن يفرق بينهما، بأن هذا المكلف لما أخر الواجب مع ظن الموت قبل فعله، حصل هنا ظن ناسب أن يترتب عليه حكم شرعي، والظن أمر وجودي. بخلاف ما إذا أخر الواجب تاركاً للعزم على فعله، فإنه قد عصى معصية عدمية، وهو مع ذلك يعتقد تحريمها، فلا **يقوى على مناسبة تغيير**[5] أمر وضعي، بخلاف الظن الوجودي، الذي يعتقد أنه[6] مناط تكليفه، وأمارة أحكام الشرع في حقه، والله أعلم.

تنبيه: نحن إلى الآن في الكلام على الواجب الموسع وفروعه، بحسب تقرير ما في «المختصر»، فلنذكر ها هنا[7] فيه أبحاثاً[8] من باب التحقيق والتكملة[9] له:

البحث الأول: الناسُ إما منكر للموسع، أو مثبت له، والمنكر له إما مخصص للوجوب بأول الوقت، أو بآخره، أو متوسط بين[10] **القولين**.

---

(١) في (د): فتقلب.
(٢) الأداء: ساقطة من (آ).
(٣) في (هـ): قضائه.
(٤) في (آ و د و هـ): وهو.
(٥) في (آ و ب و ج و د): تغير.
(٦) في (ج): التي يعتقد به، وفي (د): الذي يعتقد به.
(٧) ها هنا، ساقطة من (هـ).
(٨) في المخطوطات: إيجاباً، ولعلها محرفة عما ذكرناه.
(٩) في (ب و ج): كالتحقيق. وفي (د و هـ): كالتحقيق والتكملة له.
(١٠) في (هـ): من.

أما القول الأول، فهو منسوب إلى الشافعية، منقول من كتب الأصول على ما حكاه القرافي.

قلت: وهو موافق لقولهم في المَغْرب: ينقضي وقتُها بمضي قدر وضوء، وستر عورة، وأذان، وإقامة، وخمس ركعات، لكنهم اليوم قائلون بالموسَّع، منكرون لخلافه. ومدرك قولهم في المغرب سمعي، مع أن القديم للشافعي أن لها وقتين كغيرها، ورجحه النووي[1] في «المنهاج».

ووجه هذا المذهب على تقدير القول به: أن الوقت سبب الوجوب[2]، وبدخول[3] أول جزء منه يتحقق دخولُه بتحقق[4] السبب، والأصل ترتب المسببات على أسبابها، فيتعلق الوجوبُ بما تحققت به[5] سببيته، وهو أول الوقت، وحينئذ يكون الواقعُ بعد ذلك قضاء، سدَّ مسدَّ الأداء.

وضُعِّف هذا المذهب بأنه يلزم منه الإذن في تفويتِ الأداء لفعل[6] القضاء، لغير[7] عذر، لأن الأمة أجمعت على جواز[8] تأخير الصلوات عن أول الوقت، وهذا[9] غيرُ معهود في الشريعة، بخلاف تفويت الأداء لفعل القضاء لعذر، كما في حق المسافر والحائض في الصلاة والصيام، فإن[10] ذلك معهود.

والقول الثاني: وهو تخصيصُ الوجوب بآخر الوقت، وهو قولُ الحنفية، كما سبق ذكره والكلام عليه، قالوا: لأن الشيء يدور مع خاصته[11] وجوداً وعدماً، يثبت لثبوتها، وينتفي لانتفائها. وخاصة الوجوب الإثم على الترك، وهي منتفية في أوَّل الوقت

---

(١) في (ب و ج و د): النواوي.
(٢) في (ج و د و هـ): للوجوب.
(٣) في (هـ): ويدخل.
(٤) في (د و هـ): فيتحقق.
(٥) به، ساقطة من (ج و د).
(٦) في (هـ): الفعل.
(٧) في (ب): لعدم.
(٨) في (هـ): جواب، وهو تحريف.
(٩) في (د): في هذا.
(١٠) في (ج و د): وأن.
(١١) في (د و هـ): خاصيته.

ووسطه، ثابتة في آخره، فدل على أنه وقت الوجوب لا غير.

ويرد على هذا، أن إيقاعَ الفعل قبل آخر الوقت لا يكون واجباً، وإجزاءُ[1] غير الواجب عن الواجب خلاف الأصل والقواعد، والرخصة لم يقم دليلُها في الصلاة، بخلافها في الزكاة.

والمتوسط بين القولين، منه قولان[2] للكرخي المتقدم حكايتهما في الكلام على عبارة «المختصر»:

أحدهما: إن بقي الفاعلُ إلى آخر الوقت بصفة التكليف، كان ما فعله أول الوقت واجباً، فما أجزأ عن الواجب إلا واجب، وإلا كان نفلاً.

ويرد عليه أن الفعل يكونُ موقوفاً[3] من أول الوقت إلى آخره، لا يُوصف بأنه نفل ولا فرض[4]، وهو خلافُ القواعد.

القـول الثـاني له: أن زمن الـوجوب يتعيَّن بالشروع والإيقاع، بمعنى أن زمن الوجوب هو زمنُ الإيقاع، أيَّ وقت كان لا يتعداه، حذراً من الإشكالات السابقة.

ويرد عليه أن تحقق الوجوب لا بد أن يتقدم الفعل، وعلى هذا القول، يكون الوجوب تابعاً للفعل، وهو غير معهود.

ثم قول خامس لمنكري الموسّع، ذكره القرافي[5] ولم أحققه أنا، وكأنَّه مكرر أو متداخل[6] مع ما سبق، فلم أذكره[7].

---

(١) في (ج و د): وإخراج الواجب... الخ.

(٢) في (ب و ج و د): قولاً. وفي (هـ): قولا الكرخي.

(٣) في (هـ): موفوراً.

(٤) في (ب و ج و د و هـ): فرض ولا نفل.

(٥) في (د): العراقي، وهو خطأ.

(٦) في (د): وكأنه مكرراً ومتداخلٌ، وهو خطأ، وفي (هـ): وكأنه تكرراً أو متداخلٌ، وهو خطأ.

(٧) على هامش نسخة (آ و ج) بجانب «ثم قول خامس» ما نصّه:

الخامس، أن إيقاع الفعل قبل آخر الوقت يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت، فلا يجزىء عن الواجب غير واجب، بل سقط الوجوب في نفسه. ويرد عليه أن رسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت، بل كانوا يعجلون، فيلزم أنهم ما صلوا فرضاً قط، فيفوتهم أحد الواجبات، وهو في غاية البعد. هذا لفظ القرافي. ومعنى هذا القول ظاهر واضح، وليس معناه موجوداً في شيء من الأقوال المتقدمة، لأن معنى هذا القول أن الفعل إذا وجد قبل آخر الوقت فليس بواجب، ولا يسقط الوجوب به إذا جاء آخر الوقت، بل فعله منع من تعلق الوجوب بالمكلف إذا جاء آخر الوقت، فسقط الوجوب بنفسه، لا أنه سقط بالفعل الذي وجد قبل آخر الوقت، وهذا المعنى ليس في شيء من الأقوال =

وأما[1] المثبت للموسّع، وهم جمهورُ الأصوليين، ومالك والشافعي وأحمد، وصفته ما سبق في الكلام على «المختصر».

وتحقيق ذلك ـ وهو البحث الثاني هاهنا ـ أن الخطاب في[2] الموسع والمخير وفرض[3] الكفاية جميعاً متعلق بالقدر المشترك، فيجب تحصيلُه، ويحرم تعطيله. [٤٥]

فالمشترك في الموسع وهو مفهوم الزمان ومطلقه من الوقت المقرر المحدود شرعاً، بمعنى أن الواجب إيقاعُه فيما يصدق عليه[4] اسمُ زمن من أزمنة الوقت الشرعي. أعني ما بين زوالِ الشمس إلى أن يصير ظِلُّ كلِّ شيء مثله في الظهر مثلاً، فمتى أوقع الصلاةَ في هٰذا الزمن المطلق كان آتياً بالمشترك، فيخرج عن عهدة الواجب أداءً[5]، وإن أخره حتى خرج الوقت الشرعي، كان معطلاً للمشترك عن العبادة الواجبة فيه، فيحرم عليه التأخيرُ، ويلزمه استدراكه قضاء.

والمشترك في المخيَّر هو مفهومُ أحدِ الخصال، فهو متعلق الوجوب. وأما[6] متعلق التخيير، فهو خصوصيات الخصال، من[7] إطعام أو كسوة أو عتق، فالواجب عليه أن يأتي بإحدى[8] الخصال ولا بد، وهو المشترك بين جميعها، لأن كل واحدة منها يصدق عليها أنها إحدى الخصال، ولا يجوز له تركُ الجميع، لئلا[9] يتعطَّل المشترك، لأن الجميع أعمٌّ من المشترك، وتارك الأعم تارك للأخصِّ ومعطل له، وله

= المتقدمة. وانفردت نسخة (آ) بالعبارة التالية بعد ذكر ما تقدم: «هكذا وجدته بخط شيخنا الشيخ تقي الدين ابن قندس على هامش نسخته وهو الذي فسره» (أ. هـ).

قلت: وابن قندس هذا هو تقي الدين أبو بكر بن إبراهيم بن يوسف البعلي ثم الصالحي الحنبلي المتوفى سنة ٨٦٤ هـ من تآليفه حاشيته على الفروع لمحمد بن مفلح المقدسي. انظر الضوء اللامع ١٤/١١، وشذرات الذهب ٣٠٠/٧.

(١) في (هـ): وإنما.

(٢) في، ساقطة من (آ و هـ).

(٣) في (هـ): فروض.

(٤) عليه، ساقطة من (ب وج و د و هـ).

(٥) أداء، ليست في (هـ).

(٦) في (هـ): فأما.

(٧) في (هـ): في.

(٨) في (آ وج و د): بأحد.

(٩) في (هـ): ألا.

الخيارُ بين خصوصيات الخصال، إن شاء[1] أطعم، أو كسا، أو أعتق[2]، فالواجب ـ وهو المشترك ـ لا تخيير فيه، إذ لا[3] قائل بأنه إن[4] شاء فعل إحدى الخصال، وإن شاء ترك، والمخيَّر فيه ـ وهو خصوصيات الخصال ـ لا وجوب فيه، إذ لا قائل بأن الواجب عليه جميع الخصال على الجمع[5].

والمشترك في فرض الكفاية هو مفهوم أي[6] طوائف المكلفين، كإحدى الخصال في الواجب المخير، غير أن[7] الخطاب تعلق بالجميع في أول الأمر، لتعذر خطاب بعض مجهول أو معين، مع تساوي الجميع فيه، فيكون ترجيحاً من غير مرجح، ولا جرم أنه سقط[8] الوجوب عن الجميع بفعل إحدى الطوائف، لحصول المشترك الوافي بالمقصود، وأثم الجميع بترك جميع الطوائف له، لتعطل المشترك، فهذا هو التحقيق في الأبواب[9] الثلاثة.

البحث الثالث في الفرق بين الأبواب الثلاثة: وهو أن المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه، وهو المكلف، وفي المخير هو الواجب نفسه، وهو إحدى الخصال، وفي الموسع هو الواجب فيه، وهو الزمان.

وبهذا يندفع عنا سؤال قد يستصعب، وهو أن يقال: لِمَ لَمْ[10] تقولوا: إن الواجب في[11] المخير جميع الخصال، ويسقط بفعل بعضها[12]، كما قلتم: إن الوجوب في فرض الكفاية على الجميع، ويسقُط بفعل البعض[13]؟ فيقال: لأن إيجاب أحدِ

---

(١) شاء، ساقطة من (هـ).

(٢) في (ج): عتق، وهو تحريف.

(٣) لا، ساقطة من (هـ).

(٤) إن، ليست في (هـ).

(٥) في (هـ): الجميع.

(٦) لو قال: أي طائفة من طوائف المكلفين، لكان أولى.

(٧) أن، ساقطة من (هـ).

(٨) في (هـ): فلا جرم سقط، وفي (د): ولا جرم أنه يسقط.

(٩) في (هـ): الأقوال.

(١٠) في (ج و د و هـ): لا.

(١١) في، ساقطة من (هـ).

(١٢) في (د): البعض.

(١٣) في (د): بعضها.

هٰذين، أو[1] هذه الأشياء على زيد معقول، ويجعل الخيار في التعيين إليه، فلا[2] يلزم منه تعطيل[3] الواجب. بخلاف إيجاب شيءٍ ما[4] على أحد هذين، أو هٰؤلاء الأشخاص، لأنه يُفضي إلى أن يتواكلوا، ويحيل[5] بعضهم[6] على بعض، ولا مرجِّحَ فيه[7]، فيتعطلُ الواجبُ بالكلية، إلا[8] أن يعودَ الموجب، فيعين[9] للفعل أحدهم، فيكونُ إيجاباً مبتدأً معيناً، لكن فيه تطويلٌ لطريق تحصيل مصلحة الواجب، وتمادٍ في إيقاعها، فكان[10] ما سلكناه في فرض الكفاية أقرب، وهو أن يُخاطب الجميعُ بالواجب، فإذا علموا ذلك توفَّرَتْ دواعيهم[11]، أو داعيةُ طائفة منهم على الخروج عن العُهدة، فيخرج الجميعُ بذلك، ولا يسعهم التواكل[12].

---

(١) في (ج و د): وهٰذه.

(٢) في (ج و د): ولا.

(٣) في (آ وج و د): تعطل.

(٤) ما، ساقطة من (ج).

(٥) في (آ): أو يحيل.

(٦) بعضهم، ساقطة من (هـ).

(٧) فيه، ساقطة من (ج و د و هـ).

(٨) في (هـ): إلى.

(٩) في (ب): فيتعين.

(١٠) في (ج و د): وكان.

(١١) في (ج و د): قرب داعيهم.

(١٢) في (د): للتواكل.

المسألةُ الرابعةُ

مَا لا يَتِمُّ الـواجبُ إلاّ بِهِ، إمّـا غيرُ مقدورٍ للمكلفِ، كالقُدْرَةِ واليدِ في الكتابةِ، وحضورِ الإمامِ والعددِ في الجُمُعَةِ، فليسَ بواجبٍ، إلاّ على تكليفِ المُحالِ. أو مَقْدُورٌ، فإنْ كانَ شَرْطاً، كالطّهارةِ للصلاةِ، والسَّعْيِ إلى الجُمُعَةِ، فهُوَ واجبٌ إنْ لَمْ يُصَرَّحْ بِعَدَمِ إيجابِهِ، وإلاّ لَمْ يَكُنْ شَرْطاً.

* * * * *

«المسألة الرابعة»

ما لا يتم الواجب إلا به

من مسائل الواجب: فيما لا يتم الواجبُ إلا به، وقبلَ الشروع في الكلام على مسألة «المختصر»، نذكُرُ تحقيقاً، وهو أن ما يتوقَّف عليه وجوبُ الواجب، فلا يجب إجماعاً، سواء كان سبباً، أو شرطاً، أو انتفاء مانع.

فالسبب، كالنصـاب، يتـوقَّفُ عليه وجوبُ الزكاة، فلا[1]يجب تحصيلُه على المكلَّف، لتجب عليه الزكاة.

والشرط، كالإقامة، هي شرطٌ لوجوب أداء الصوم، فلا[1] يجب تحصيلُها[2] إذا عرض مقتضى السفر، ليجب عليه فعل الصوم.

والمانع، كالدَّين، لا يجب نفيُه لتجب الزكاة.

وأما ما يتوقَّفُ عليه إيقاعُ الواجب، فالنزاعُ في هذه المسألة فيه.

قوله: «ما لا يتم الواجب إلا به إما غيرُ مقدور للمكلف[3]» إلى آخره، معناه[4]: أن ما لا يتم الواجب إلا به ضربان:

أحدهما: غيرُ مقدور للمكلف، أي: ليس في قدرته ووسعه وطاقته تحصيله، ولا هو إليه، كالقدرة واليد في الكتابة، فإنهما[5] شرط فيها، وهما مخلوقان[6] لله تعالى

---

(١) في (ج و د): ولا.

(٢) في (ج): تحصلها، وفي (هـ): بحصولها.

(٣) في (هـ): إما غير مقدور للمكلف، كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة فليس بواجب، إلا على تكليف المحال، أو مقدور، كالطهارة للصلاة، والسعي للجمعة، فهو واجب، إن لم يصرح بعدم إيجابه.

(٤) في (ب): معاً.

(٥) في (د): فإنها.

(٦) في (د و هـ): مخلوقتان.

والمكلف[1]، لا قُدرة له على إيجادهما. وحضور الإمام والعدد المشترط[2] للجمعة في الجمعة، فإنهما شرط لها، وليس إلى آحاد المكلفين بالجمعة إحضارُ الخطيب ليصلي الجمعة، ولا إحضار آحاد الناس ليتم بهم العدد، فهذا الضرب غير واجب إلا على القول بتكليف المحال، لأنه فرد من أفراده، لأن مَنْ[3] قيل له: أوجبنا عليك أن تعمل لنفسك قدرة ويداً، ثم تكتب، فقد كلف محالاً بالنسبة إليه، وهذا الضربُ هو من قبيل الشروط التي لا يجب تحصيلُها كما سبق، لأن اليد والقدرة شرطان لصحة الكتابة عقلاً، وحضور الإمام والعدد شرط لصحة الجمعة شرعاً.

الضرب الثاني: ما هو مقدورٌ للمكلف، ثم هو إما أن يكون شرطاً لوقوع الفعل، أو غير شرط، فإن كان شرطاً كالطهارة وسائر الشروط للصلاة، وكالسعي إلى الجمعة، فإن صرَّح بعدم إيجابه، كقوله: صلِّ، ولا أُوجب عليك الوضوءَ، لم يجب عملاً بموجب التصريح، وإن صرح بإيجابه، وجب لذلك، وإن لم يصرح بإيجاب ولا عدمه، بل أطلق، وجب أيضاً عندنا، وهو قولُ الأشعرية والمعتزلة.

وقال بعض الناس: لا يجبُ، وإلى التقسيم المذكور أشرت. فهو واجب إن لم يصرِّح بعدم إيجابه، فدخل في ذلك القسمان الأخيران، وهو ما إذا صرح بالإيجاب أو أطلق.

قوله: «وإلا لم يكن شرطاً» هو دليل الوجوب.

وتقريره: أن الشرط الذي يتوقَّفُ عليه وقوعُ الواجب لو لم يجب، لم يكن شرطاً للواجب، لكنه شرط[4] له، فيكون واجباً.

أما الملازمة، فلأن الوجوب من لوازم الشرط، لأن كل شرط في شيء فهو واجب له. وأما بيانُ أن هذا المتنازع[5] فيه شرط، فلأن الفرض[6] أنه شرط، وإذا كان شرطاً، كان واجباً، لما بينا من أن الواجب لازم للشرط[7]، ووجود الملزوم ـ الذي هو الشرط

(١) في (آ و ب و ج): في المكلف. وفي (هـ): فالمكلف.
(٢) في (د): المشروط.
(٣) في (هـ): «لا من»، وهو خطأ.
(٤) في (آ و ب و ج): شرطاً بالنصب، والصواب الرفع، لأنه خبر لكنه.
(٥) في (ج و د): المتنازع.
(٦) في (ج و د): المفروض.
(٧) في (هـ): لازم الشرط.

هنا ـ يوجب وجودَ اللازم ـ الذي هو الواجب ـ، وإلا لم يكن هذا المتنازع[1] فيه شرطاً، والفرض أنه شرط. هذا[2] خلف.

وتلخيصُ[3] الدليل: لو لم يكن شرط الفعل واجباً، لما كان شرطاً، وقد فرضناه شرطاً، هذا[2] تناقض.

---

(١) في (ج و د): المنازع.

(٢) في (ج): لمخيص، وهو تحريف.

(٣) هكذا في النسخ، ولو قال: فهذا، لكان أولى.

فإنْ قيلَ: الخطابُ استدعاءُ المشروطِ، فأَيْنَ دليلُ وجوبِ الشرطِ؟

قُلنا: الشرطِ لازمٌ للمَشْروطِ، والأمرُ باللّازمِ من لوازِمِ الأمرِ بالملزومِ، وإلاّ كانَ تكليفاً بالمُحالِ، والأَصْلُ عدمُهُ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ شَرْطاً، لَمْ يَجِبْ، خِلافاً للأَكْثَرينَ.

قَالوا: لا بُدَّ منهُ فيهِ.

قُلنا: لا يَدُلُّ على الوجوبِ، وإلاّ لَوَجَبَتْ نِيَّتُهُ، وَلَزِمَ تَعَقُّلُ الموجبِ لهُ، وعُصِيَ بتركهِ بتقديرِ إمكانِ انفكاكهِ.

* * * * *

قوله: «فإن قيل» إلى آخره[1]، هذا اعتراض على القول بإيجاب الشرط.

وتقريره: أن الخطاب إنما استدعى[2] المشروط - وهو الصلاة مثلاً - في قوله: صلِّ، ولم يصرح بإيجاب الشرط، وهو الوضوء، والسترة، والاستقبال، وغيرها[3]، ومع عدم التصريح بإيجابه لا دليل على وجوبه، فأين دليله؟

قوله: «قلنا: الشرط لازم للمشروط»[4] إلى آخره، هذا جواب الاعتراض المذكور.

وتقريره: أن الشرط لازم للمشروط، أي: لا ينفكُّ عنه، كما لا ينفكُّ الجدار عن السقف، حيث كان لازماً له، «**والأمرُ باللازم من لوازم الأمر بالملزوم**» أي: يلزم من الأمر بالملزوم - وهو الصلاة هاهنا - الأمرُ باللازم، وهو الوضوء، كما يلزم من الأمر ببناء السقف الأمرُ ببناء الحائط[5] عقلاً «وإلا» أي: وإن لم يكن الأمرُ باللازم من لوازم الأمر بالملزوم، **لكان تكليفاً**[6] بالمحال، إذ[7] يصير التقديرُ: صلِّ صلاة شرعية، من

---

(١) في (هـ): فإن قيل: الخطاب استدعاء المشروط، فأين دليل وجوب الشرط؟

(٢) في (هـ): يستدعي.

(٣) في (هـ): وغيره.

(٤) في (هـ): قلنا الشرط لازم للمشروط، والأمر باللازم من لوازم الأمر بالملزوم، وإلا كان تكليفاً بالمحال.

(٥) في (ب وج ود و هـ): الجدار.

(٦) في (آ وب وج ود): تكليفه.

(٧) في (هـ): أو.

شرط صحتها الوضوء، ولست مأموراً به، أو[1] بغير وضوء. ووجود صلاة شرعية[2] بدون وضوء محال، كما أن وجود سقف لا جدار تحته يلزمُه محال.

قوله: «والأصل عدمه»، أي: عدم التكليف بالمحال، لا أنا[3] نمنع جوازه، إذ قد قررناه فيما سبق، فلا[4] يسعنا هاهنا منعه، بل هو جائز، لكن الأصل عدمه. ولأن التكاليف الشرعية الفرعية لم يقع فيها شيء من المحال، فجعل[5] هذا الحكم منها أولى من إخراجه عنها. وقد سبق أن تكليف المحال لم يقع إلا في خلق الأفعال.

وتلخيص هذا الجواب: أنه بالمنع، لقولهم[6]: مع عدم التصريح بإيجاب الشرط لا دليل على وجوبه.

ومعناه: لا نسلم انحصار طريق الإيجاب في التصريح، بل قد يكون [7] الإيجاب تصريحاً ومطابقة، وقد يكون [7] إيماءً والتزاماً، وهو ما ذكرناه من أن[8] الشرط لازم للمشروط، والأمر بالملزوم أمر[9] باللازم[10].

قوله: «وإن لم يكن شرطاً»[11] إلى آخره، أي: وإن لم يكن ما لا يتم الواجب إلا به شرطاً، كمسح جزء من الرأس في غسل الوجه في الوضوء، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، فإن الأول ليس شرطاً في الوضوء، والثاني ليس شرطاً في الصوم، بخلاف النية فيهما، والوضوء في الصلاة، فهذا لا يجب، خلافاً للأكثرين، حيث قالوا بوجوبه.

قوله[12]: «قالوا: لا بد منه فيه». هذا دليل الأكثرين على وجوبه.

---

(١) في (هـ): و.

(٢) في (ج و د) بعد هذه الكلمة كرر: من شرط صحتها الوضوء، وهو خطأ من الناسخ.

(٣) في النسخ عدا (هـ): لأنا لا.

(٤) في (ج و د): ولا.

(٥) في (هـ): فحصل.

(٦) في (ج و د): كقولهم.

(٧ - ٧) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٨) أن، ساقطة من (آ).

(٩) أمر، ساقطة من (ج و د).

(١٠) في (ج و د) بعد كلمة اللازم: من، وهي زائدة.

(١١) في (د): وإن لم يكن شرطاً لم يجب... الخ. وفي (هـ): وإن لم يكن شرطاً لم يجب خلافاً للأكثرين.

(١٢) قوله، ليست في النسخ، عدا (د).

وتقريره: أن ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به لا بد منه في الواجب، وما لا بد منه في الواجب يكون واجباً.

[٤٦] أما الأولى[١]: فباتفاق[٢]. إذ لا بد في الوضوء من غسل جزء من الرأس.

وأما الثانية[٣]: فلأن الواجب هو اللازم، وما لا بد منه لازم، فما لا بد منه واجب، فما لا يتم الواجب إلا به واجب.

قوله: «قلنا: لا يدل على الوجوب[٤]» أي: كون ما لا يتم الواجب إلا به لا بد منه في الواجب لا يدل على الوجوب، فلا[٥] يكون واجباً. أما أنه لا يدل على الوجوب، فلأن معنى قولنا: لا بد من الشيء أن فعله لازم، لكن اللزوم تارة شرعي، وتارة عقلي، والشرعي منتف، لانتفاء الخطاب المقتضي، إذ الكلامُ فيما إذا كان الأمرُ بالواجب مطلقاً، لم يتعرض لما لم[٦] يتم إلا به نفياً ولا إثباتاً. والعقلي أيضاً منتف، لأن الكلام فيمَا توقف[٧] عليه الواجبُ وليس بشرط، وفي هذا نظر، ولو سلم أن اللزوم العقلي موجود، لكن ليس الكلامُ فيه، إذ[٨] موضوعُ النظر في هٰذه المسألة هو اللزومُ الشرعي. أعني ما لا يتم الواجب الشرعيُّ شرعاً إلا به، وليس شرطاً فيه.

والتقدير: أن الخطاب الشرعي منتف فينتفي الوجوب.

قلت: وبعد هذا كله يلزم نافي[٩] الوجوب هنا[١٠] ما لزم نافيه[١١] في القسم الذي قبله، وهو أن ما لا بُدَّ منه في الواجب هو من لوازمه، والأمر بالملزوم أمر باللازم. (١٢ وقد سبق تقريره، ومدار حجة المثبتين ها هنا عليه ١٢).

---

(١) في (د و هـ): أما الأول.

(٢) في (د): فبالاتفاق.

(٣) في (هـ): الثاني.

(٤) في (ج): الوجب، وهو تحريف.

(٥) في (ج و د): ولا.

(٦) في (ب و ج): بما. وفي (د و هـ): بما لا.

(٧) في (د): يتوقف.

(٨) إذ، ساقطة من (ب).

(٩) في (ب و ج و د): باقي، وهو تصحيف.

(١٠) في (ب و ج و د و هـ): ها هنا.

(١١) في (ب و د): باقية، وهو تصحيف.

(١٢ ـ ١٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

قوله: «وإلا لوجبت نيته إلى آخره»[1] هذه إلزامات ثلاثة، تلزم من قال بالوجوب هنا. وتقريرها:

أما الإلزام[2] الأول، فيقال: لو كان ما لا يتم الواجب إلا به ـ وهو غير شرط ـ واجباً، لوجبت نيته، أي: النية لفعله، كالنية لغسل جزء من الرأس، وإمساك جزء من الليل، لكن لا تجب نيته باتفاق[3]، فلا يكون واجباً. أما الملازمة، فلأن كل واجب تجب له النية، لأن كل واجب عبادة، وكل عبادة تجب لها النية، فكل واجب تجب له النية. وأما أنه إذا لم تجب نيته لا يكون واجباً، فلأن النية من لوازم الواجب، وإذا انتفى اللازم انتفى ملزومه.

فإن قيل: لا نسلم أن النية من لوازم الواجب، إذ بعضُ الواجبات لا تجبُ فيها النية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى[4] عند الفراغ من مسائل الواجب، وحينئذ لا يلزمُ من وجوب ما لا يتم الواجبُ إلا به وجوبُ نيته.

قلنا: النيةُ إنما تسقُط في بعض الواجبات بالنسبة إلى الخروج عن عُهدة حقوق الآدميين، أما بالنسبة إلى كونه عبادةً يترتب عليه[5] الثوابُ والعقابُ فعلاً وتركاً، فلا[6]، ونحن من هذه الجهة نعتبره، ونشترطُ فيه النية.

وأما الإلزامُ[7] الثاني، فيقال: لو كان هذا الذي لا يتم الواجبُ إلا به واجباً، لزم تعقلُ الموجب له، أي: لزم[8] أن يتعقل المكلفُ من أوجبه عليه، لكن لا يجبُ تعقلُ الموجِب له، فلا يكون[9] واجباً.

واعلم أن هذه الملازمة صحيحة، إذ لا بد في الواجب من موجب له، يلزم من تعقل الواجب تعقُّله، كما يلزم من تعقل الفعل[10] تعقُّلُ فاعله، ومن تعقُّل الأثر تعقُّل

---

(١) في (هـ): وإلا لوجب نيته، ولزم تعقل الموجب له، وعصى بتركه، بتقدير إمكان انفكاكه.

(٢) في (ب): أما الوجوب الإلزام.

(٣) في (د): بالاتفاق.

(٤) في (هـ): سبحانه وتعالى.

(٥) في (د): عليها.

(٦) في (د): فلا بدّ من النيّة.

(٧) في (ج و هـ): اللازم.

(٨) في (هـ): يلزم.

(٩) في (ج): ولا.

(١٠) في النسخ عدا (د): المعقول، ولعلها: المفعول.

مؤثره[1]، لكن انتفاء اللازم ـ وهو أنه لا يلزم تعقل الموجب لما لا يتم الواجب إلا به ـ ممنوع، فإن للخصم أن يقول: لما دلَّ الدليلُ الالتزامي[2] على وجوب غسل جزء من الرأس مع الوجه تحقيقاً لغسل الوجه، كان الموجبُ لغسل جزء من الرأس[3] هو الموجب لغسل الوجه، فالموجبُ المتعقل في غسل الوجه هو بعينه متعقَّل في غسل جزء من الرأس.

وأما[4] الإلزامُ[5] الثالث، فيقال: لو كان ما لا يتم الواجبُ إلا به واجباً، لكان بتقدير انفكاكه عن الواجب يعصي المكلف بتركه، (6لكنه لا يعصي بتركه6)، لأنه لو قُدِّرَ إمكانُ استيعاب غسل الوجه بدون غسل شيء من الرأس، واستيعاب اليوم بدون إمساك جزء من الليل، لما عصى بترك الجزء منهما، وإذا لم يعص بتركه لا يكون واجباً، لأن العصيان بالترك من خواص الواجب، وإذا انتفت خاصة الشيء انتفى ذلك الشيء.

والاعتراض على هذا الإلزام أن يقال: الانفكاكُ الَّذي قدرتُموه محالٌ في العادة، لأن الفصل بين حد الرأس والوجه، والليل والنهار تحقيقاً[7]، بحيث يمكن استيعاب كل واحد منهما بحكمه دون جزء[8] من مجاوره[9] مما لا قوة للبشر على تحقيقه، وإذا كان محالاً في العادة جاز أن يلزمه محال عادي، وهو عدمُ التعصية بتركه، فيكون عدم تعصيته بتركه محالاً لازماً لمحال، والمحال يلزمه المحال.

أو يقال: الواجب شرعاً على وزان الواجب عقلاً، وكما[10] أن الواجب عقلاً تارةً يكون وجوبه لذاته، وتارة لغيره. فكذلك الواجبُ شرعاً، تارةً يجب قصداً بالنظر[11] إلى

---

(١) في (آ): تعقل الأمر تعقل مؤثمره، وقد أثبت في هامشها كبقية النسخ.
(٢) في (د): الإلزامي.
(٣) في (آ و ب وج و هـ): جزء الرأس.
(٤) في (هـ): فأما.
(٥) في (د): الالتزام.
(٦ ـ ٦) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٧) في (هـ): تحققا.
(٨) في (د): جزئه.
(٩) في (د): تجاوزه.
(١٠) في (هـ): فكما.
(١١) بالنظر، ساقطة من (هـ).

نفسه، وتارة يجب تبعاً بالنظر إلى غيره، وما لا يتم الواجب إلا به من هذا القبيل، فإن غسل جزء من الرأس(1) ونحوه ليس واجباً بالقصد، بل تبعاً لغسل الوجه، ما لم يتحقق غسله إلا به، فإذا أمكن استيعابُ غسل الوجه بدونه انتفت الجهة التي من أجلها وجب، وعاد إلى جهته الأصلية وهي عدمُ الوجوب، وحينئذ يكون عدمُ وجوبه بتقدير الانفكاك محل وفاق، خارجاً عن محل النزاع، لأنه حينئذ غير واجب، وإنما الكلامُ فيما لا يتم الواجبُ إلا به مادام كذلك.

واعلم أن ما(2) لا يتم الواجب إلا به قد(3) يتعارضُ من جهتين، فيرجح أهمهما(4)، أو(5) يتوقَّفُ إن استويا(6)، وذلك كالمحرمة يجب عليها كشفُ وجهها، و(7)سترُ رأسها، (8)ولا بد في استيعاب كشف الوجه من كشف جزء من الرأس(8)، ولا بد في استيعاب تغطية الرأس من تغطية جزء من الوجه(9)، فيحتمل أن تغطي جزءاً من وجهها تبعاً لرأسها، محافظة على ستر العورة، إذ أمرها في الإحرام مبني على التخفيف لذلك، ويحتمل أن تكشف جزءاً من رأسها تبعاً لوجهها، محافظة على وظيفة(10) الإحرام لأنه(11) العبادة الحاضرة النادرة(12).

تنبيه: قال الشيخ أبو محمد(13): قولنا: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أولى من قولنا: يجب(14) التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، إذ قولنا: يجب ما ليس

---

(1) في (آ و ب و ج و د): جزء الرأس.

(2) ما، ساقطة من (هـ).

(3) في (ج و د): فقد.

(4) في (د): فترجح أهمها.

(5) في (هـ): و.

(6) في (د): ونتوقف إن استوتا.

(7) في (ج): أو، وهو خطأ.

(8 - 8) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(9) في (هـ): من الوجهين.

(10) في (ب): وضيفة، وفي (ج و د و هـ) وهامش (آ): وصفية.

(11) في (ج و د): لأن.

(12) في (د): نادرة.

(13) في (د): رضي الله عنه.

(14) في (هـ): بحيث.

بواجب متناقض[١].

قلت: ولا تناقض فيه، وإنما تابع فيه أبا حامد رضي الله عنهما.

وبيان عدم التناقض فيه: هو أن موضوعَ إثبات الوجوب[٢] ونفيه في العبارة[٣] ليس متحداً، بل متعدداً، وإنما يلزم التناقض لو كان متحداً، كقولنا: يجب ما ليس بواجب، أو يجب التوصلُ وليس بواجب، وبيان تعدد موضوع[٤] الإثبات والنفي قولنا: يجب موضوعه، أي[٥]: التوصل، فهو مسند[٦] إليه على أنه فاعل له.

وقولنا بما[٧] ليس بواجب موضوعه الذي سلب[٨] عنه هو «ما» التي بمعنى الذي. وتقديرُه بالمثال: يجب التوصُّلُ إلى غسل الوجه الواجب بغسل جزء من الرأس، فمَا صار قولُه يجب التوصلُ بما ليس بواجب[٩]، كقوله: يجب ما ليس بواجب حتى يكون متناقضاً، ولو سلم أن العبارتين سواء، لكن قولنا: يجب ما ليس بواجب في هذا الباب ليس متناقضاً، لأن شرط التناقض اتحادُ الجهة، وهي هاهنا[١٠] غير متحدة، لأن المراد به: يجب من حيث توقف الواجب عليه، وليس بواجب بالنظر إلى نفسه كما شرحناه.

وثبت بهذا، أن قولنا: ما لا يتم الواجب إلا به واجب، وقولنا: التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، سواء، لا فرق بينهما في مقصود هذا الباب. وإنما في هذه العبارة تناقض لفظي، لكونها اشتملت على إثبات لفظ الوجوب ونفيه، مع اختلاف محله، فظناه تناقضاً معنوياً، أو[١١] لعلهما كرها التناقض اللفظي فعدلا عنه إلى غيره، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (هـ): تناقض.

(٢) في هامش (د): أي المحل.

(٣) في (آ): العبادة.

(٤) في (ج و د): موضع، وكذلك في (آ)، إلا أنه كتب في هامشها: موضوع، وجاء بعدها في (ج): التقدير، وهي مقحمة.

(٥) أي، ساقطة من (ب و د و هـ).

(٦) في النسخ عدا (د): مستند.

(٧) بما، ساقطة من (د و هـ).

(٨) في (هـ): سكت.

(٩) في (هـ): موجب.

(١٠) في (ج و د): هنا.

(١١) في (آ و ب و ج): ولعلهما.

فَرعانِ

أَحَدُهُما: إذا اشْتَبَهَتْ أختُهُ أو زوجتُهُ بأجنبيةٍ، أو ميتةٌ بمُذَكّاةٍ، حَرُمَتا، إحداهُمَا بالأَصالةِ، والأُخرى بعارضِ الاشتِباهِ. وقيلَ: تُباحُ المُذَكّاةُ والأَجنبيةُ، لٰكنْ يجب الكفُّ عنهُما، وهُوَ تَناقُضٌ، إذْ لا مَعْنى لِتَحْريمهما إلّا وجوبُ الكفِّ. ولعلَّ هٰذا القائلَ، يعني أنَّ تَحريمَهُمَا عرضيٌّ، وتَحريمَ الأُخْرَيَيْنِ أصليٌّ، فالخلافُ إذَنْ لَفْظيٌّ.

* * * * * *

قوله: «فرعان»[1].

يعني لمسألة ما لا يتم الواجب إلا به، وهو في الحقيقة وسيلة إلى الواجب المقصود.

ثم الوسيلة، إما أن يتوقف عليها وجودُ المقصود، أو وجود معنى في[2] المقصود، أو متعلق[3] بالمقصود.

والتوقف في الأول، إما شرعي، كتوقف وجود الصلاة على الطهارة، أو عرفي، كتوقف وجود صعود السطح[4] على نصب السلم، أو عقلي، كتوقف استقبال القبلة أو غيرها على ترك الاستدبار[5].

والثاني: كإيجاب خمس صلوات لتعيين صلاة منسية في نفسها، أو للقطع بفعلها، وكالتوقف عند اشتباه النجس بالطاهر، والميتة بالمذكاة[6]، والمنكوحة بالأخت، وكغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم تحصيلاً للاستيعاب. وهذا الكلامُ كالمقدمة على هذا الفرع، لأنه كلي بالنسبة إليه تكميلاً لفائدته.

قوله: «إذا اشتبهت أخته أو زوجته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة حرمتا» يعني الأخت فيما إذا اشتبهت بأجنبية، (٧لا يجوز أن يعقد عليهما[8])، والزوجة إذا اشتبهت

(١) في (ب): «قوله» بدل «فرعان».

(٢) في، ساقطة من (هـ).

(٣) في (د و هـ): يتعلق.

(٤) في (آ): السقف.

(٥) في (هـ): الاستدار، وهو تحريف.

(٦) في (آ و ب و ج و د): والمذكاة بالميتة.

(٧ ـ ٧) ما بين القوسين ساقط من (د).

(٨) في (ج): عليها.

بأجنبية[٧]، لا يجوز أن يطأهما[١]، والمذكاة إذا اشتبهت بالميتة لا يجوز أن يأكلهما[٢]، «إحداهما بالأصالة» وهي الأخت والأجنبية والميتة، «والأخرى بعارض الاشتباه» وهي الزوجة والمذكاة، لأن المحرم[٣] بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم[٤] اجتنابه إلا باجتناب ما اشتبه به، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، فاجتنابُ ما اشتبه بالمحرم بالأصالة واجب. ٤٧]

«وقيل: تُباح المذكاة والأجنبية، لكن يجب الكفُّ عنهما[٥]. [٦]وهو تناقض، إذ لا معنى لتحريمهما[٧] إلا وجوبُ الكف» عنهما، فقوله: يباحان ويجب الكف عنهما[٦]، كقوله: يباحان ويحرمان.

قال الشيخ أبو محمد وأبو حامد[٨]: وإنما توهَّم هذا من ظَنَّ أن الحل والحرمة وصف ذاتي لهما، قائم بذاتيهما، كالسواد والبياض بالأسود والأبيض، وليس كذلك، بل الحل والحرمة متعلقان بالفعل، وهما: الإذن في الفعل، ووجوب الكف، وحينئذ يتحققُ التناقضُ[٩].

قوله: «ولعل هذا القائل»[١٠] إلى آخره، هذا محاولة للجمع بين القولين.

وتقريرُه: أن قول[١١] هذا القائل: يباحان، ويجب الكفُّ عنهما، يُريد أن تحريمهما - يعني[١٢] تحريم الأجنبية والمذكاة - عرضي، أي: بعارض[١٣] الاشتباهِ كما سبق، وهما في نفس الأمر مباحان، وتحريم الأخريين، وهما الأخت والميتة، أصلي، أي: بالأصالة في نفس الأمر، بدليل الشرع الأصلي الابتدائي، «فالخلاف

(١) في (ب وج ود وهـ): يطأها.
(٢) في (ب): يأكلها.
(٣) في (هـ): التحريم.
(٤) في (د): يفهم.
(٥) في (ج): عنها.
(٦ - ٦) ساقط من (هـ)، ومن: فقوله، إلى: عنهما، ساقط من (آ).
(٧) في (آ وج): لتحريمها، وفي البلبل المطبوع: للحرمة.
(٨) في (هـ): أبو حامد وأبو محمد.
(٩) في (هـ): البياض.
(١٠) في (هـ): ولعل هذا القائل، يعني أن تحريمهما عرضي، وتحريم الأخريين أصلي، فالخلاف إذن لفظي.
(١١) قول، ليست في (آ وب وج ود).
(١٢) في (د): بمعنى.
(١٣) في (ب): يعارض، وفي (هـ): بقارض، وهو تصحيف.

إذاً» أي: على هذا التقرير[1] «لفظي» أي: في اللفظ، لأن هذا القول صار كالأول، سواء في أن إحداهما حرمت بالأصالة، والأخرى بعارض الاشتباه.

تنبيه: إذا قرَّرنا شيئاً، ثم قلنا: فالحكم إذاً كذا، معناه، الحكم إذ ذاك، أو إذ الحال على ما وصف كذا، فإذاً هاهنا مركبة من إذ التي هي ظرف زمن ماض، ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديراً[2] لكن حذفت الجملة تخفيفاً، وأبدل منها التنوين، كما في قولهم: حينئذٍ وساعتئذٍ[3] وليلتئذٍ، والمعنى: حين إذ كان ذلك[4]. وقال الشاعر:

نَهَيْتُكَ عَنْ طِلَابِكَ أُمَّ عَمْرٍو بِعَافِيَةٍ[5] وَأَنْتَ إِذٍ[6] صَحِيحُ

أي: وأنت[7] إذ نهيتــك صحيح، وليست «إذاً» هذه هي النـاصبـة للفعــل المضارع، لأن تلك تختص[8] به، ولذلك عملت فيه، ولا يعمل إلا ما يختص، وهذه لا تختص به[9] بل تدخل على الماضي كقوله تعالى[10]: ﴿وَإِذاً لآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْراً عَظِيماً﴾ [النساء: ٦٧]، ﴿إِذاً لأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الإِنْفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، ﴿إِذاً لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ﴾ [الإسراء: ٧٥]، وعلى الاسم كقولك: إن كنت ظالماً فإذاً حكمك في ماض. على أني لولا قول النحاة: إنه لا يعمل إلا ما اختص، وإذاً عاملة في الفعل المستقبل النصب، فهي مختصة به، لقلت[11]: إن «إذاً» في الموضعين واحدة، وإن معناه تقييد ما بعدها بزمن أو حال، لأن معنى قولهم: أنا إذن أكرمك، وأنا إذن[12] أزورك، فيقول السامع: إذن أكرمك[13]، هو معنى قوله: أنا أكرمك زمن، أو حال، أو عند زيارتك لي[14].

---

(١) في (آ و د و هـ): التقدير.
(٢) في (آ و ب و ج): تحقيقاً وتقديراً.
(٣) ساعتئذٍ، ساقطة من (د).
(٤) في (هـ): والمعنى حين إذ كذلك.
(٥) في (د): بعاقبة، وهو خطأ.
(٦) في (آ و ج): إذاً.
(٧) أنت، ساقطة من (آ).
(٨) في (ج): تخص، وفي (هـ): تخصيص.
(٩) به، ساقطة من (ب)، وفي (د): ولا تعمل، إلا ما تختص ولا هذه تختص به.
(١٠) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(١١) في (هـ): لولت، وهو تحريف.
(١٢) إذن، ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(١٣) أكرمك، ساقطة من (هـ).
(١٤) لي، ساقطة من (هـ).

الثاني: الزيادةُ على الواجب، إنْ تَمَيَّزَتْ، كصلاةِ التّطوعِ بالنسبةِ إلى المكتوباتِ، فندبٌ اتّفاقاً، وإنْ لَمْ تَتَمَيَّزْ، كالزيادةِ في الطُّمَأْنينةِ، والركوعِ، والسجودِ، ومدةِ القيامِ، والقعودِ على أَقَلِّ الواجبِ، فَهُو واجبٌ عندَ القاضي، نَدْبٌ عندَ أبي الخطابِ، وهُو الصوابُ، وإلّا لمَاَ جازَ تَرْكُهُ. والندبُ لا يَلْزَمُ بالشُّروعِ.

* * * * * *

قوله: «الثاني» يعني: الفرع الثاني من الفرعين على ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. ووجه فرعيته: أن غير الواجب فيه[1] لاحق له من آخره، وفيما لا يتم الواجب إلا به هو لاحق له من أوله، وكلاهما فيه اختلاف كما رأيت، وسترى إن شاء الله تعالى[2].

«الزيادة على الواجب»[3]، إما أن تكون متميزة[4] عنه أو لا. «**فإن تميزت**»[5] عنه «كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات» فهي - يعني الزيادة المتميزة - «ندب اتفاقاً»، إذ لا نص في وجوبها ولا إجماع، ولا جامع بينها[6] وبين الواجب حتى تقاس عليه، ولا اشتدت[7] ملابستها للواجب حتى تلحق به، ولا مدرك لثبوت الأحكام شرعاً[8] إلا هذه الأدلة: النصُّ والإجماعُ والقياس، والاستدلال[9].

«وإن لم تتميز» الزيادة على الواجب، أي: لا تنفصِل حقيقتُها من حقيقته حساً، «كالزيادة في الطمأنينة والركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب»، وهو ما يطلق[10] عليه اسم[11] هذه الأفعال، فهي[12] - يعني الزيادة التي هذا شأنها -

---

(١) ليست في (هـ).

(٢) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٣) في (هـ): الزيادة على أقل الواجب.

(٤) في (ب و ج): إما تكون مميزة.

(٥) في (آ): تميزت به عنه.

(٦) في (ب و ج و د و هـ): بينهما.

(٧) في (ب و هـ): أسندت.

(٨) شرعاً، ليست في (آ).

(٩) والاستدلال: ساقطة من (آ).

(١٠) في (آ): ما لا يطلق.

(١١) في (ج): إلا.

(١٢) في (ج): فهذه.

«واجب[1] عند القاضي» أبي يعلى، «ندب عند أبي الخطاب وهو الصواب».

قوله: «وإلا لما جاز تركه»، أي: لو لم تكن هذه الزيادة ندباً[2] «لما جاز تركه[3]» أي: ترك الندب، أو الفعل الذي تحققت به الزيادةُ، لكن قد جاز تركه، فلا يكون واجباً.

بيان الملازمة أن عدمَ جواز الترك مِن لوازم الواجب[4] وخواصه. فلو كانت هذه الزيادة واجباً[1] لثبتت له هذه الخاصة، وهي عدمُ جوازِ الترك، لكنها ما ثبتت، بدليل جوازِ الاقتصار على القدر المجزىء دونَها، وتركها بعد التلبس بها، مثل: أن زاد في الركوع على الانحناء بحيث يُمكنه مس رُكبتيه بيديه، وهو القدرُ[5] المجزىء فيه، ثم عاد إليه، وإذا جاز تركُه لا يكون واجباً، لأن جوازَ الترك والوجوب متنافيان[6]، فيكون مندوباً.

قوله: «والندب لا يلزم بالشروع» هذا[7] استيفاء للدليل وجواب عن سؤال مقدر، وهو أنَّ هذه الزيادة يجوز تركها، بمعنى الاقتصار على المجزىء دونها، وتركها ابتداءً، فلم قلت: إنه إذا أتى بها على القدر المجزىء، وتلبس بها لا تجب، ولا يلزم من جواز الاقتصار دونها عدمُ وجوبها إذا تلبَّس بها؟ فكان[8] الجوابُ ما ذكرته، وهو أنها لو وجبت بالتلبُّس[9] بهـا، لكان ذلك من باب لزوم النفل[10] بالشروع فيه، والندب عندنا لا يلزم بالشروع، والقاضي يوافق على ذلك.

حجةُ القاضي على الوجوب: أن نسبة الواجب والزيادة عليه إلى الأمر واحدة،

---

(1) في (آ و ب): واجبة.
(2) في (آ و هـ): ندب.
(3) في (د): تركها.
(4) في (ب وج و د و هـ): الوجوب.
(5) في (هـ): وهو على القدر.
(6) في (هـ): منافيان.
(7) ليست في (آ و ب وج و د).
(8) في (ب): في أن.
(9) في (د): بالتلبيس.
(10) في (آ): الفعل.

والأمـر في نفسـه أمـر واحـد، وهو أمر إيجاب، وأحدهما غيرُ متميز[1] من الآخر، فانتظمهما[2] انتظاماً واحداً، والكل امتثال.

والجـواب: أن أكثـر هذه المقدمات ممنوعة، إذ لا نسلم أن نسبتها إلى الأمر واحدة، بل الواجبُ نسبته إليه بالوجوب، والزيادة بالندبية. ولا نسلم أن الأمر في نفسه واحد، وإنما هو واحد في لفظه، أما في حقيقته فهو في تقدير[3] أمرين: أحدهما جازم بالنسبة إلى الواجب، والثاني غيرُ جازم بالنسبة إلى الزيادة. ولا نسلم أنه انتظمهما انتظاماً واحداً، بل بالوجوب والندبية كما قررنا.

واعلم أن لهـذا الأصل مأخذاً[4] آخر، وهو أن الأمرَ المعلَّق على الاسم: هل يقتضي الاقتصار على أول ذلك الاسم والباقي ساقط، أو يقتضي استيعاب ذلك الاسم؟

فيه خلاف بينَ الأصوليين، وأكثر من يلهج[5] به المالكية، والأول اختيارُ القاضي عبد الوهَّاب منهم، وإن لم يكن هذا مأخذاً لهذا الفرع، وإلا فهو يُشبهه[6].

تنبيه: لو مسح جميعَ الرأس، فعند من لا يرى وجوبَ استيعابه، هل يقع مسحُ[7] جميعـه واجبـاً، أو[8] الزائدُ على المجزىء منه[9] نفل؟ على الخلاف. أما تطويلُ التحجيل في اليدين والرجلين، فهو ندب بلا خلاف، لتميزه بتمييز[10] أجزاء محله، وهـو العضوُ المغسول، وقد نقل مثل[11] هذا في مسح الرأس، ولا[12] يتحقق الفرقُ بينهما، وقد يُجاب بأن معتمد الفرق[13] غسل اليد محدود، يعني[14] بخلاف مسح

(١) في (ب وج ود وهـ): مميز.
(٢) في (د وهـ): فانتظامهما.
(٣) في (د): تقرير.
(٤) في (د): مأخذ.
(٥) في (د): تلهج.
(٦) في (هـ): تشبيه.
(٧) في (آ): مسحه.
(٨) في (آ وج ود وهـ): والزائد.
(٩) ليست في (د).
(١٠) في (ب وج ود): بتميز.
(١١) في (ج ود): في مثل.
(١٢) في (هـ): فلا.
(١٣) هكذا في المخطوطات، ولو كانت: أن غسل، لكان أولى.
(١٤) في (ب ود): بمعنى.

الرأس.

تنبيه: قال القرافي: ليس كل واجبٍ يُثاب على فعله، ولا كل محرم يثاب على تركه.

أما الأول:[1] فكنفقات الزوجات والأقارب والدواب، ورد الغصوب والودائع والديون والعواري، فإنها واجبة، وإذا فعلها الإنسان غافلاً عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة، مجزئة[2]، مبرئة، ولا يُثاب عليها[3].

وأما الثاني: فلأن المحرمات يخرج الإنسان عن عُهدتها بمجرد تركها، وإن لم يشعر، فضلاً عن القصد إليها، حتى[4] ينويَ امتثالَ أمر الله تعالى فيها، فلا[5] ثوابَ حينئذ. نعم متى[6] اقترن[7] قصدُ الامتثال في الجميع حصلَ الثوابُ.

قلت: هذا الكلامُ موهم، بل ظاهر في أنّ الواجبَ على ضربين: أحدُهما يترتب عليه الثوابُ، والآخر لا يترتبُ عليه الثواب. وكذلك الحرامُ ضربان: ما يترتب على تركه الثواب، وما ليس كذلك. وعندي في هذا نظر.

بل التحقيق أن يقال: الواجبُ هو[8] المأمور به جزماً، وشرط ترتب الثواب عليه نيةُ[9] التقرب بفعله، والحرامُ هو المنهي عنه جزماً، وشرط ترتب الثواب على تركه نيةُ التقرب به[10]، فترتُّبُ الثواب وعدمهُ في فعل الواجب وترك الحرام وعدمهما راجعٌ إلى وجود[11] شرط الثواب وعدمه، وهو النية، لا إلى انقسام الواجب والحرام في نفسهما[12].

---

(١) في (ج): أول.

(٢) مجزئة، ساقطة من (هـ).

(٣) ليست في (آ و ب و ج و هـ).

(٤) في (ج): متى.

(٥) في (ج): ولا.

(٦) في (ج): حتى.

(٧) في (د): امتثل.

(٨) هو، ساقطة من (د).

(٩) في (هـ): فيه، وهو تحريف.

(١٠) به، ليست في (هـ).

(١١) في (ج): موجودة.

(١٢) في (د): نفسيهما.

وأما قولُه: المحرمات يخرج الإنسانُ عن عُهدتها بمجرد تركها، وإن لم[1] يشعر، ففيه تحقيق[2] سبق في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام.

وقد انتهى الكلامُ في الواجب بحمد الله تعالى.

---

(١) لم، ساقطة من (د).

(٢) في (هـ): لتحقيق.

النَدبُ لُغَةً: الدعاءُ إلى الفعلِ، وشَرْعاً: ما أُثيبَ فاعِلُهُ، ولَمْ يُعاقَبْ تاركُهُ مُطْلَقاً، وقيلَ: مأمورٌ بهِ، يجوزُ تركُهُ، لا إلى بدلٍ. وهُو مرادفُ السنةِ والمستحبِّ، وهُو مأمورٌ بهِ، خِلافاً للكَرْخِيِّ والرّازي.

لَنا: ما تَقَدَّمَ من قِسْمَةِ الأمرِ إلى إيجابٍ وندبٍ. وموردُ القِسْمَةِ مشتركٌ، ولأنّهُ طاعةٌ، وكلُّ طاعةٍ مأمورٌ بها.

* * * * *

النـدب لغـة وشرعـاً

قوله: «الندب لغة»، أي: في اللغة «الدعاء إلى الفعل». قال الجوهري: ندبه للأمر[1]، فانتدب له، أي: دعاه له، فأجاب. وأنشد الشيخ أبو محمد شاهداً على ذلك[2] قول الشاعر الحماسي[3]:

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانا

وقال الآمدي: النـدب في اللغة، هو الدعاء إلى أمر مهم، وهو أخصُّ مما ذكرناه، وهو أنسبُ وأشهرُ[4] في كلام العرب وأغلب، وعليه يُحمل عمومُ[5] كلام غيره.

والنـدب في الأصـل: مصدر ندبه يندبه ندباً، والمفعول مندوب، وهو المرادُ هاهنا، لأنه المقابل للواجب، ويقال له: نَدْبٌ، إطلاقاً للمصدر على المفعول مجازاً. [٤٨]

قولـه: «وشرعاً» أي: والندبُ في الشرع: «ما أُثيبَ فاعلُه ولم يُعاقب تاركه». فالأول[6] جنسٌ يشملُ الواجب والندب ـ أعني المندوبَ ـ، والثاني: وهو قولنا: ولم[7] يُعاقب تاركه، فصل له عن الواجب، لأن الواجب يُعاقب تاركُه.

---

(١) في (ج و د): لأمر. وفي (هـ): الأمر.

(٢) في (ج و د و هـ): عليه.

(٣) هو قريط بن أنيف، من قصيدة يهجو بها قومه، ويمدح بني مازن الذين استنقذوا إبله بعد أن أهمله قومه. انظر «شرح الحماسة» ١/١٩ للتبريزي.

(٤) في (ج و د و هـ): وأمهر، وهو تحريف.

(٥) عموم، ساقطة من (هـ).

(٦) في (ا و ب و ج و د): والأول.

(٧) في (هـ): لم.

«وقيل: مأمور به[1]» أي: وقيل في المندوب[2] تعريف آخر، وهو أنه مأمور به[1] «يجوز تركُه لا إلى بدل» فقولُنا: مأمور به[1]. جنس يتناولُه والواجب، لأنه قسيمه[3] على ما مر وسيأتي إن شاء الله سُبحانه وتعالى.

وقولنا: يجوز تركُه: هو أعم من أن يكون تركه مطلقاً، أو إلى بدل، فيتناول الواجبَ الموسَّع والمخيَّر وفرض الكفاية، لأن جميعها مأمور به يجوز تركه[4]، لكن إلى بدل، كما سبق تحقيقه. فبقولنا: لا إلى بدل، خرجت هذه الثلاثة ونحوها.

وقال الآمِدي: المندوب هو المطلوب فعله شرعاً[5] ولا ذمَّ على تركه مطلقاً.

وقال القرافي: هو ما رجح فعله على تركه شرعاً من غير ذم. والأقوال الثلاثة[6] متقاربة.

قوله: «وهو» يعني المندوب «مرادف السنة، والمستحب»، أي: هو مساويهما في الحدِّ و الحقيقة، وإنما اختلفت الألفاظُ، والمترادِفُ هو اللفظُ المتعدد لمسمىً واحد، كالأسد والغضنفر[7]، والمُدام والخمر، والحرام والمحظور، والمندوب والسنة والمستحب. فالسواك والمبالغة في المضمضة والاستنشاق وتخليل الأصابع ونحوه، يقال له: مندوب وسنة ومستحب.

قوله: «وهو» يعني المندوب «مأمور به خلافاً للكرخي» من الحنفية «و» أبي بكر «الرازي[8]. لنا». أي على أن[9] المندوب مأمور به[10] «ما تقدم من قسمة الأمر إلى إيجاب وندب، ومورد القسمة مشترك»، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه في قسمة الأحكام إلى خمسة، وهو أن الخطاب إما أن يرد باقتضاء الفعل أو تركه، واقتضاء الفعل هو طلبه والأمر به، ثم الأمر إما مع الجزم، وهو الإيجاب، أو لا مع الجزم، وهو الندب.

فقد انقسم الأمرُ إلى إيجاب وندب. وكل شيء قسم أقساماً، فاسمُ ذلك الشيء

---

(١) به، ليست في (آ و ب وج و هـ).

(٢) في (هـ): الندب.

(٣) في (آ وج و د): قسمه.

(٤) في (آ و ب وج و هـ): مأمورات يجوز تركها.

(٥) في (ب): شرعاً من غير ذم ولا ذم.

(٦) في (هـ): ليس في (آ و ب وج و د).

(٧) في (د): والغظنفر.

(٨) في (هـ): مأمور به خلافاً للكرخي والرازي.

(٩) أن، ساقطة من (هـ).

(١٠) به، ساقطة من (هـ).

صادقٌ على كل[1] واحد من تلك الأقسام، كما إذا قلنا: الحيوانُ إما ناطق أو غيرُ ناطق كالفَرَسِ والشاة والطائر، فاسمُ الحيوان صادق على الجميع، فكل[2] واحد من هٰذه يُسمى حيواناً، فكذلك الأمرُ يصدُق على الواجب والندب، فهذا معنى قولنا: مورد القسمة مشترك بين أقسام ذلك المعنى، فيكون المندوب مأموراً به[3]، كما أن الواجبَ كذلك.

قوله: «ولأنه طاعة» إلى آخره[4]، هذا دليل ثانٍ على أن المندوب طاعة، ولأنه[5] مثاب عليه، وكل مثاب عليه طاعة، فالمندوب طاعة. والمقدمتان ظاهرتان[6]، وأما أن كل طاعة مأمور بها، فلقوله تعالى[7]: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله عليه السلام بلسان الحال والمقال في غير موضع: «أطيعوني»، ولأن الطاعة امتثالُ الطلب، (٨ وامتثالُ الطلب ٨) مأمور به. فالطاعةُ مأمور بها.

ويعني امتثال[9] الطلب أنَّ الشارعَ إذا طلب منا شيئاً، أمرنا بامتثاله، كقوله: صلُّوا واستاكو[10].

وقال الكناني: كونُ المندوب طاعة لا يدل في الأصح على أنه مأمور به، إذ ليست الطاعة من خصائص الأمر، لتناولها السؤال[11] والشفاعة.

قلت: وهو ضعيف، إذ لا نسلِّمُ أن موافقتَه[12] السؤال[13] والشفاعة طاعة موافقة للأمر[14] فقط.

---

(١) كل، ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ و ب وج و د): وكل.

(٣) به، غير موجودة في (ب وج و د).

(٤) في (هـ): ولأنه طاعة، وكل طاعة مأمور بها.

(٥) في (هـ): فلأنه.

(٦) في (ج و د): وللمقدمات ظاهرة، وفي (هـ): وللمقدمتان ظاهرة. وهو تحريف.

(٧) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٨ - ٨) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٩) في (د و هـ): بامتثال.

(١٠) في (ب): أو استاكوا.

(١١) في (آ وج): السواك.

(١٢) في (د و هـ): موافقة.

(١٣) في (ج): السواك.

(١٤) في (ب وج و د و هـ): الأمر.

قَالاَ: لَوْ كَانَ مَأْمُوراً بِهِ، لَعَصَى تاركه، إِذِ المعصيةُ مخالفةُ الأمرِ، وَلَتَناقَضَ «لأَمَرْتُهُمْ بالسِّواكِ»، مَعَ تصريحِهِ بالأمرِ مُؤَكِّداً.

قُلنا: المرادُ: أمرُ الإِيجابِ فِيهِمَا.

* * * * *

قوله: «قالا» يعني الكرخي والرازي، هذا دليلٌ على أن المندوبَ غيرُ مأمورٍ به، وهو من وجهين:

أحدُهما: «لو كان» المندوب «مأموراً به لعصى تاركه» لكنه لا يعصي تاركه، فلا يكون المندوب مأموراً به، أما الملازمة فلأن «المعصية مخالفة الأمر» لقوله تعالى[1]: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: ٩٣]، والمعنى: عصيتني بمخالفة[2] أمري. فلو كان المندوبُ مأموراً به، لعصى تاركه، لأنه مخالف للأمر[3]، ومخالف الأمر عاص. وأما أنه لا يعصي بترك المندوب، فبالاتفاق.

الوجه الثاني: لو كان المندوبُ مأموراً به «لتناقض» قوله ﷺ[4]: «لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ»[5]، «مع تصريحه بالأمر» بالسواك أمراً «مؤكداً» نحو قوله عليه السلام: «اسْتَاكُوا طَهِّرُوا مَسَالِكَ القُرآنِ»[6] في أحاديث غير ذلك.

ووجهُ التناقض: أن «لولا» تقتضي في اللسان امتناعَ الشيءِ لوجود غيره، فقولُه: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسِّواك» يقتضي امتناعَ أمره لهم بالسِّواك، لوجود المشقة عليهم، فدلَّ على أنَّه ما أمرهم به. وقوله: استاكوا ونحوه، تصريحٌ بالأمر به،

---

(١) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٢) في (آ وج و د): لمخالفة.

(٣) في (هـ): يخالف الأمر.

(٤) في (د): عليه السلام.

(٥) أخرجه من حديث أبي هريرة أحمد ٢/٢٤٥ و٥٣١ ومالك ١/٢٦٦ والبخاري (٨٨٧) و(٧٢٤٠)، ومسلم (٢٥٢) وأبو داود (٤٦) و(٤٧) والشافعي ١/٢٧، والدارمي ١/١٧٤، والنسائي ١/١٢، والترمذي (٢٣) وابن ماجه (٢٨٧) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ١/٤٠٣، وفي الباب عن زيد بن خالد الجهني عند أحمد ٤/١١٤ و١١٦، والطحاوي ١/٤٣ وأبي داود (٤٧) والترمذي (٢٣) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وعن علي بن أبي طالب عند أحمد ١/١٢٠، والطحاوي ١/٤٣.

(٦) انظر «زوائد مسند البزار» رقم (٤٩٦).

فصار آمراً به غيرَ آمر به وهو عينُ التناقض، وإنما لزم هذا التناقض من قولنا: المندوب مأمور به، فدل على بطلانه، لأن ملزوم الباطل باطل.

أما إذا قلنا: إنَّ المندوبَ غيرُ مأمور به، لا يلزم هذا التناقض، لأنا نقولُ مثلًا: السواك مندوب[١]، وهو غيرُ مأمور به، فيكون ذلك موافقاً لما فهم مِن قوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتُهم بالسِّواك» من عدم الأمر به.

قوله[٢]: «قلنا: المرادُ أمر الإيجاب فيهما». هذا جوابٌ عن الدليلين جميعاً.

وتوجيهُ الجواب عن الأول أن نقول[٣]: قولكم: لو كان مأموراً به، لعصى تاركه. إن عنيتُم أن المأمور مطلقاً يعصي تاركه فهو ممنوع، كما أن فاعل المنهي مطلقاً لا يلزم أن يكون عاصياً، بدليل فاعل المكروه. ثم يلزمُهم أن المكروه ليس منهياً عنه[٤]، لأنه مقابل المندوب، وإن عنيتُم أن المأمورَ الجازم يعصي تاركه، فهو مسلم، لكن[٥] المندوب ليس مأموراً به[٦] جزماً حتى يعصي تاركه.

وتوجيه الجواب عن الثاني: أن قوله عليه السلام: «لأمرتُهم بالسواك» المراد به: لأمرتهم أمر إيجاب، لأنه هو الذي تحصل به المشقة. أما الأمر لا على طريق الإيجاب، فلا مشقة فيه، وحينئذ مقتضى الحديث أنه لم يوجبه عليهم، وذلك لا يُنافي تصريحه بالأمر[٧] على طريق الندب.

قلتُ[٨]: مأخذُ الخلاف في المسألة تردد المندوب[٩] بين الواجب والمباح، فمن حيث إنه مقتضى ومستدعى ومطلوبٌ ومثابٌ عليه أشبه الواجب، فألحق به، ومن حيث إنه لا عقاب في تركه أشبه المباح، فألحق[١٠] به. وقد سبق بيان قصور المندوب والمكروه عن تناول التكليف لهما، والمادة في الموضعين متقاربة.

---

(١) في (ا): مندوب به.
(٢) قوله، ساقطة من (هـ).
(٣) في (هـ): يقال.
(٤) ليست في (ب وج و هـ).
(٥) في (آ): لأن.
(٦) به، ساقطة من (ج).
(٧) في (د و هـ): به.
(٨) قلت، ساقطة من (د).
(٩) في (هـ): يتردد المندب.
(١٠) في (هـ): وألحق.

وقال الكِناني: مأخذُ الخلاف أن المندوب هل يشارك الواجب في حقيقته؟

قلت: وهو ضعيف، لأنه إن عنى أن بينهما قدراً مشتركاً، فلا نزاعَ فيه، وهو الثواب على الفعل، وإن عنى أنه[1] يُشارك الواجب في كمال حقيقته، فلا نزاعَ أيضاً في عدم ذلك، وإلا لكان المندوب واجباً. وقد افترقا في العقاب أو الوعيد على الترك وعدمه.

قال: وفائدةُ المسألة تظهر في تعيين مجمل قوله عليه السلام: أمرتكم بكذا، أو قول الراوي عنه: أمر بكذا.

قلت: يعني إن قلنا[2]: المندوبُ مأمور به، كان الأمر المحكي عنه عليه السلام متردداً بين[3] إرادة الوجوب والندب. وإن قلنا: ليس مأموراً به تعين للوجوب[4].

---

(١) في (ج و د): أن.

(٢) في المخطوطات: قولنا، ولعل الصواب ما أثبتناه بدليل ما بعده.

(٣) في (ج): من.

(٤) في (ج و د): الوجوب.

الحرامُ، ضِدُّ الواجبِ. وهو ما ذُمَّ فاعلُه شرْعاً. ولا حاجةَ هُنا إلى مُطلقاً، لعدمِ الحرامِ الموسعِ، وعَلى الكفايةِ، بخلافِ الواجبِ.

******

الحرام

قوله: «الحرام ضد الواجب»، لما ذكر[1] الاقتضاء الفعلي، وهو الأمر بقسميه، وهما[2] الواجب والمندوب، أخذ هنا يبين حكم اقتضاء الكفّ، وهو النهي[3] بقسميه، وهما[2] الحرام والمكروه، ثم قسم التخيير، وهو المباح[3] إن شاء الله تعالى[4].

فالحرام ضِدُّ الواجب، لأن الواجب مأمور به على الجزم، مثاب على فعله، معاقب على تركه، فالحرامُ إذاً منهي عنه على الجزم، مثاب على تركه، معاقب على فعله.

قال الجوهري: الحرامُ ضد الحلال.

قلتُ: هو[5] مأخوذ من الحرمة، وهي ما لا يحل انتهاكُه.

قوله: «وهو» يعني الحرام «ما ذم[6] فاعله[7] شرعاً» كما أن الواجب ما ذم[6] تاركه شرعاً.

قوله: «ولا حاجة هنا إلى مطلقاً»، أي لا يحتاج أن نقول[8]: الحرام ما ذم[6] شرعاً فاعله مطلقاً، كما قلنا في الواجب ما ذم[6] شرعاً تاركه مطلقاً «لعدم الحرام الموسع، وعلى الكفاية بخلاف الواجب» وذلك لأنا إنمّا قيدنا في الواجب بقولنا: مطلقاً، ليتناول[9] الواجب الموسَّع، والواجب على الكفاية، كما شرح هناك، والحرام ليس

---

(١) في (ج): ذكرنا.
(٢ - ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج).
(٣ - ٣) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٤) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٥) في (د و هـ): وهو.
(٦) في (هـ): دام.
(٧) في (آ و ج): تاركه، وهو خطأ.
(٨) في (ب و ج): يقول.
(٩) في (آ و ب و هـ): لتناول.

فيه[1] موسَّع ولا مُضَيَّق[2]، ولا على العين والكفاية، فلا[3] حاجة بنا فيه إلى التقييد بقولنا مطلقاً.

والفرق بين الواجب والحرام في ذلك، هو أن مقصودَ الواجب تحصيلُ المصلحة، فجاز أن يكون فيه الموسَّع وفرض الكفاية، تعليقاً لحصول المصلحة بالقدر المشترك من الأوقات[4] والأعيان، كما سبق تقريرُه، بخلاف الحرام، فإنَّ مقصودَه نفي المفسدة. والمفسدة[5] يجب نفيها عقلاً وشرعاً مطلقاً، في جميع الأزمان، من جميع الأشخاص والأعيان كما سبق تقريرُه[6].

أما الحرامُ المخيَّر، فيجوز وروده، كالواجب المخير، لأن المفسدة قد تتعلق بأحد الشيئين والأشياء، كما تتعلق المصلحة به، فكما[7] جاز[8] أن يقول له: إذا حنثت في يمينك فأَطْعِمْ، أو اكْسُ، أو أعتِقْ، كذلك جاز أن يقول له: لا تنكِحْ هٰذه المرأة، أو أختها، أو بنت أختها، أو أخيها[9]، فيكون منهياً عنهما[10] على التخيير،
[٤٩] أيتهما شاء اجتنب ونكح الأخرى، كما أنه إذا أسلم عليهما[11]، قيل له: طَلِّقْ إحداهما وأَمْسِك[12] الأخرى أيتهما شئت.

---

(١) فيه، ساقطة من (ج).
(٢) في (آ و ب و ج و د): ومضيق.
(٣) في (ج و د): ولا.
(٤) في (ب): الأقارب.
(٥) والمفسدة، ساقطة من (آ).
(٦) كما سبق تقريره، غير موجودة في (ب و ج و د و هـ).
(٧) في (ج): وكما.
(٨) في (ب): صار.
(٩) في (ب): أختها، وهو خطأ.
(١٠) في (د): نهياً عنهم، وفي (هـ): نهياً بينهما.
(١١) في (هـ): عنهما.
(١٢) في (ج): أو أمسك.

ثُمَّ الواحِدُ بالجنسِ أو النوعِ .. يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْرِداً للأمرِ والنهيِ باعتبارِ أنواعِهِ وأشخاصِهِ، كالأمرِ بالزكاةِ، وصلاةِ الضُّحى مَثَلاً، والنهيِ عنِ الصَّلاةِ في وقتِ النَّهْيِ.

أَمَّا الواحِدُ بالشَّخْصِ، فَيَمْتَنِعُ كونُهُ مورداً لَهُمَا، من جهةٍ. أَمَّا مِنْ جِهَتَيْنِ، كالصَّلاةِ في الدّارِ المغصوبةِ، فَلا تَصِحُّ في أَشْهَرِ القولَيْنِ لنا، خِلافاً للأَكْثَرِينَ.

وَقِيلَ: يَسْقُطُ الفَرْضُ عِنْدَها لا بِها. وَمَأْخَذُ الخلافِ، أَنَّ النَّظَرَ إلى هٰذه الصَّلاةِ المُعَيَّنَةِ أو إلى جنسِ الصَّلاةِ.

* * * * * *

انقسام الشيء إلى جنس ونوع وشخص من حيث ورود الأمر والنهي عليه

قوله: «ثم الواحد بالجنس أو النوع، يجوز أن يكون[1] مورداً للأمر والنهي باعتبار أنواعه وأشخاصه»[2] إلى آخره.

اعلم: أن الأشياءَ بالنظر إلى كُلِّيتها وجُزئيتها وعمومها وخصوصها مراتبُ، أعلاها الجنس، ثم النوع، ثم الشخص. كقولنا: الحيوان، الإنسان، زيد، فالحيوان جنس بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان نوعٌ له، وزيد شخص من النوع، وكقولنا: العبادة، الزكاة[3] والصلاة[4]، هذه الصلاة، فالعبادة جنس، والزكاة[5] والصلاة نوع، وهذه الصلاة شخص.

ومعنى قولنا: الواحد بالجنس أو النوع أنه[6] لفظ واحد، ومسمًّى[7] واحد، دل على جنس كالحيوان، أو دل[8] على نوع كالإنسان.

---

(١) يكون، ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ): باعتبار أنواعه وأشخاصه، كالأمر بالزكاة، وصلاة الضحى مثلًا، والنهي عن الصلاة في وقت النهي.

(٣) في (هـ): الركوع.

(٤) والصلاة: ساقطة من (ج و د و هـ).

(٥) في (ج و هـ): والركوع، وهو خطأ.

(٦) في (د): أو.

(٧) في (د و هـ): أو مسمى.

(٨) دلَّ، ساقطة من (د و هـ).

إذا عرفتَ[1] هٰذا، فالواحدُ بالجنس يجوز أن يكون مورداً للأمر والنهي، أي: يرد عليه الأمرُ والنهي ويتوجهان إليه باعتبار أنواعِه، أي يتوجَّه الأمرُ إلى بعض أنواعه والنهي إلى بعض آخر منها.

وكذلك الواحدُ بالنوع يجوز توجُّهُ الأمر إليه باعتبار أشخاصه أي: الأمر إلى بعض الأشخاص، والنهي إلى بعض آخر، كالأمرِ بالزكاة التي هي نوعٌ لجنس العبادة، والأمر بصلاة الضحى التي هي باعتبار إطلاقِ لفظها نوعٌ أو صنف للصلاة، وباعتبار تقييدها بيوم بعينه شخص من أشخاص نوع الصلاة، وكالنهي عن الصلاة في وقت النهي[2]، فقد توجَّه الأمرُ إلى الزكاة وصلاة الضحى من حيث هما نوعانِ للعبادة، وتوجه النَّهيُ إلى صلاة الضحى والصلاة في وقت النهي من حيث هما شخصان لنوع العبادة[3] وهو الصلاة.

وهٰذا المثال إن لاح في صحته أو مطابقته شيء، فأنت قد عرفت القاعدةَ، وهي صِحةُ توجُّهِ الأمر والنهي إلى الجنس باعتبار تعدُّد[4] أنواعه وإلى النوع باعتبار تعدُّدِ أشخاصه.

قوله: «أما الواحد بالشخص»[5] إلى آخره أي: اللفظ والمسمّى الواحد إذا كان مفهومه شخصاً معيناً «فيمتنع[6] كونه مورداً لهما» أي: للأمر والنهي، أي: يمتنع توجُّهُهما[7] إليه وورودهما عليه «من جهة واحدة» لأنه تناقض، كما لو[8] قال: صَلِّ هٰذه الظهر، لا تُصلِّ هذه الظهر، أعتق هذا العبد، لا تعتِقْ هذا العبد.

قوله: «أما من جهتين»[9] أي: أما كون الواحد بالشخص مورداً للأمر والنهي من جهتين «كالصلاة في الدار المغصوبة[10]» من عمرو، «فَلَا تَصِحُّ في أشهر القولين» عن

---

(١) في (هـ): عرف.
(٢) في (د): في وقت للنهي.
(٣) في (هـ): العباد.
(٤) في (آ): تعداد.
(٥) في (هـ): أما الواحد بالشخص، فيمتنع كونه مورداً لهما من جهة.
(٦) في (ج): فيمنع.
(٧) في (د و هـ): توجيههما.
(٨) لو، ساقطة من (ج). وفي (د و هـ): إذا.
(٩) في (هـ): وجهتين.
(١٠) في (ب): كالصلاة المغصوبة.

أحمد وجماعة معه[1]، على ما حكاه الآمدي «خلافاً للأكثرين» في صحة ذلك.

«وقيل: يسقط الفرضُ عندها» أي: عند الصلاة في الدار المغصوبة «لا بها»، وهذا قولُ القاضي أبي بكر، لأنه لما قام الدليلُ عنده على عدم الصحة بما سنقرر إن شاء الله تعالى[2]. ثم ألزمه الخصمُ إجماعَ السَّلَفِ على أنهم لم يأمروا الظلمة بإعادة الصلوات، مع كثرة وقوعها منهم في أماكن الغصب، فأشكل الأمرُ عليه، فحاول الخلاصَ بهذا التوسط، فقال: يسقُطُ الفرضَ عند هذه الصلاة للإجماع المذكور لا بها، لقيامِ الدليل على عدم صحتها.

قلت[3]: وكأنَّه[4] جعلها سبباً لسقوط الفرض، أو أمارة[5] عليه على نحوٍ من خطاب الوضع، لا علة لسقوطه، لأن ذلك يستدعي[6] صِحتها.

قلتُ: وهذا مسلكٌ ظاهرُ الضعف، لأن سقوط الفرض بدون أدائه شرعاً غيرُ معهود، بل لو منع الإجماع المذكور لكان أيسرَ عليه، فإنه يَبْعُدُ على الخصم أن يُثبت أن ظالماً في زمن السلف صلى في مكانٍ مغصوب وعلم به أهل الإجماع، فضلاً عن أن يُثبت ذلك في جميعِ الظلمة أو أكثرهم[7]، ولو سُلِّمَ ذلك، لكن لا نُسَلِّم أنهم أقرُّوا الظلمةَ على ذلك ولم يأمروهم بالإعادة، ولا يلزم من عدم نقل ذلك عدم وجوده، لجواز أن الأمر بالإعادة وُجِدَ ولم ينقل، لاستيلاء الظلمة وسطوتهم، أو كون الحكم ليس من الأمور العظيمة التي تتوفرُ الدواعي على نقل الإنكار[8] فيه، وأحسب أن هؤلاء الذين ادعوا الإجماعَ المذكور بنوه على مقدمتين:

إحداهما: أن معَ كثرة الظلمة في تلك الأعصار عادةً لا يخلو من إيقاع صلاة في مكانٍ غصب من بعضهم.

الثـانية: أن السلف يمتنِـعُ عادة وشـرعـاً تواطؤهم على ترك الإنكـار والأمـر

---

(١) في (د): عند أحمد رضي الله عنه.
(٢) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٣) في (هـ): قوله.
(٤) في (هـ): قوله: فكأنه.
(٥) في (د): وأمارة.
(٦) في (د): مستدعي.
(٧) في (ب و ج و د و هـ): كثير منهم.
(٨) في (ب): الإنجاز.

بالإعادة[1]، بناءً من هؤلاء على ما ظنوه من دليل البطلان، وإلا فلا إجماعَ في ذلك منقول، تواتراً[2] ولا آحاداً، والمقدمتان المذكورتان في غايةِ الضعف والوهاء.

قوله: «ومأخذُ الخلاف»[3] إلى آخره، أي: مأخذُ الخلاف في بطلان هٰذه الصلاة وصحتها هو «أن النظر إلى هٰذه الصلاة المعينة» الواقعة في هذا الموضع المغصوب[4]، «أو إلى جنس الصلاة» مع قطع[5] النظر عن مكان إيقاعها، إن نظرنا إلى عين هٰذه الصلاة اتَّجه القولُ بالبطلان، لأن نفسَ هٰذه الصلاة حرام معصية وهو باطل[6]، وإن نظرنا إلى جنس[7] الصلاةِ اتَّجه القول بالصحة من جهة كونها مطلوبة للشارع باعتبار الجهتين.

وسيأتي الدليلُ على ذلك إن شاء الله تعالى[8].

---

(١) في (ج): بالكفارة.
(٢) في (هـ): متواتراً.
(٣) في (هـ): ومأخذ الخلاف أن النظر إلى عين هذه الصلاة المعينة أو إلى جنس الصلاة.
(٤) في (آ): الغصب.
(٥) في (هـ): قطر.
(٦) في (ب و هـ): وهوَ جزء باطل.
(٧) في (ج): حسن، وهو تحريف.
(٨) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

النّـافي: ماهيّـةُ الصّـلاةِ مركبـةُ مِنَ الحَـرَكاتِ والسّكناتِ المنهيِّ عنها، والمُركَّبُ مِنَ المنهيِّ عنهُ منهيٌّ عنهُ، فهٰذه الصّلاةُ منهيٌّ عنها، والمنهيُّ عنهُ لا يكونُ طاعةً، ولا مأْموراً بهِ، وإلّا اجْتَمَعَ النّقيضانِ.

******

قوله: «النافي» أي: احتج النافي لصحة الصلاة أن قال: «ماهية الصلاة» أي حقيقتها «مركبة من الحركات والسكنات المنهي عنها[1]، والمركب من المنهي عنه[2]، منهي عنه، فهٰذه الصلاة منهي عنها». أما أن[3] الصلاة مركبة من الحركات والسكنات فلأن[3] الصلاة مركَّبَةٌ من أفعالها الواجبة والمسنونة[4] فيها، وتلك الأفعالُ إما حركةٌ كالهُوِيِّ إلى الركوع والسجود، [5]وإما[6] سكونٌ كالقيام والطمأنينة في الركوع والسجود[5].

وأما أنَّ تلك الحركات والسكنات منهي عنها، فلوقوعِها في مُلك الغير وشغل حيزه بغير إذنه.

وأما أنَّ المركبَ مِن المنهي عنه منهيٌّ عنه، فلأن المركب لا يزيد على البسائط التي هي مادتُه إلا بالهيئة الاجتماعية وهي لا تؤثر في قلب حقيقة البسائط، وبسائط هٰذه الصلاة منهيٌّ عنها، وهي الحركات والسكنات المنهي عنها، وما لا يزيدُ على[7] المنهي عنه منهي[8] عنه، فثبت أن هٰذه الصلاة منهي عنها.

«والمنهي عنه لا يكون طاعة ولا مأموراً به وإلا[9] اجتمع النقيضانِ» لأن المأمور به نقيضُ المنهي عنه، والطاعةُ تستدعي تعلُّقَ الطلب بها وتوجُّهه[10] إليها، فلو كانت

---

(١) في (هـ): عنه.

(٢) ليست في (هـ).

(٣ - ٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) في (ج): المستوية، وهو تحريف. وفي (د): «المسنونة» بدون واو.

(٥ - ٥) ما بين القوسين ساقط من (د).

(٦) وإما، ساقطة من (ج). وفي (هـ): أو.

(٧) في (د): عن.

(٨) في (ج و د): فمنهي.

(٩) في (ج): ولا.

(١٠) في (آ): وتوجيهه.

منهياً عنها، لاجتمع[1] النقيضانِ أيضاً، وهٰذه هي الحجة التي اضطرت أبا بكر مع الإجماع الذي ألزمه ما حُكي عنه.

(١) في (آ و ب و ج و د): اجتمع.

المثبتَ: لا مانعَ إلاّ اتحادُ المُتَعَلِّقَيْن إجماعاً، ولا اتحادَ، إذِ الصَّلاةُ من حيثُ هي صلاةٌ مأمورٌ بها، والغَصْبُ مِنْ حَيثُ هُو غَصْبٌ منهيٌّ عنهُ، وكلٌّ منهما معقولٌ بدونِ الآخر، وجمعُ المُكَلَّفِ لَهُما لا يُخْرِجُهُمَا عن حكمِهما مُنْفَرِدَيْن. وَأَيْضاً، طاعةُ العبدِ وعِصْيانُهُ، بخياطةِ ثوبٍ أُمِرَ بخياطَتِه، في مكانٍ نُهِيَ عن دُخولِهِ، يَدُلُّ عليهِ. وَلَوْ مَرَقَ سَهْمُهُ من كافرٍ إلى مسلمٍ فَقَتَلَهُ، ضَمِنَ قِصاصاً أو دِيَةً، واسْتَحَقَّ سَلَبَ الكافر.

* * * * * *

قوله: «المثبت» أي: هٰذه حجة المثبت، لصحة الصلاة في المكان المغصوب. وتقريرُها أنه[1] «لا مانع» من الصحة «إلا اتحاد المتعلقين» يعني متعلق الأمر والنهي «إجماعاً» أي: لا مانع إلّا[2] اتحاد المتعلقين بالإجماع، «ولا اتحاد» أي: ليس[3] متعلق الأمر والنهي متحداً، فلا[4] مانع حينئذ من الصحة، وبيان أن متعلقهما[5] غيرُ متحد هوأن «الصلاة من حيث هي صلاة ـ أي مع قطع النظر عما يلحقها من مكان وغيره ـ مأمور بها، والغصب من حيث هو غصب ـ أي مع قطع النظر عما يُلابسه من أفعـال الصلاة وغيرها ـ منهي عنه»، وكُلٌّ من الصلاة والغصب معقولٌ بدون الآخر، ويمكن وجودُ أحدهما بدون الآخر، كمن صلى ولم يغصب، أو غصب ولم يُصَلِّ، «وجمع المكلف لهما» بالصـلاة في الموضع المغصوب لا يُخرجهما عن حكمهما منفردين[6] ـ أي: في حال انفرادهما، وهو الأمرُ بالصلاة، وكونُها طاعة، والنهي عن الغصب، وكـونه معصية ـ وحينئذ يجب أن يثبت[7] لهما مجتمعين ما يثبت[8] لهما منفردين، لأن الجمع بينهما لا يقلِبُ حقيقتهما في أنفسهما[9].

---

(١) في (ج): وتقريها لأنه، وهو تحريف.

(٢) في (ج): لاتحاد ما، وهو تحريف. وفي (د): لاتحاد المتعلقين.

(٣) ليس، غير موجودة في (ب). وفي (د): وليس.

(٤) في (ج و د): ولا.

(٥) في (د): متعلقيهما.

(٦) في (ج و د): متعددين.

(٧) في (هـ): وحينئذٍ يثبت.

(٨) في (ب): ثبت.

(٩) في أنفسهما، ساقطة من (هـ).

وقد ظهر لك[1] من تقرير حجة النافي والمثبت صحةُ المأخذ الذي ذكرناه[2] للمسألة، وهو أن النافي نظر إلى عين هٰذه الصلاة، وأنها مركبة من أفعال منهي عنها، فحكم ببطلانها، والمثبت نظر إلى جنس الصلاة وحقيقتها من حيث هي مطلوبة للشرع، لا من جهة وقوعها في موضع مغصوب، فتحقَّقَ له[3] الجهتانِ.

قوله: «وأيضاً طاعةُ العبد وعصيانُهُ بخياطة ثوبٍ أمر بخياطته في مكان نُهي عن دخوله، يدل عليه».

هٰذه حجة أخرى لمن صحح الصلاة. وقولنا: طاعة العبد مبتدأ، وعصيانُه معطوف عليه[4]، و[5] «يدل عليه»[6] خبر المبتدأ، تقديرُه طاعة العبد وعصيانه في هذه القضية يدلُّ علىٰ صحة الصلاة في الموضع المغصوب، أو يدل على أصل المسألة، وهو أن الواحدَ بالشخص يجوز أن يكون مَوْرداً للأمر والنهي من جهتين.

وتقرير[7] الحجة المذكورة أنَّ السيد لو قال لعبده: خِطْ هذا الثوبَ، ولا تدخُلْ هٰذه الدار، فخاط العبد[8] الثوبَ في الدار المذكورة، لَعُدَّ[9] مطيعاً لسيده عاصياً له باعتبار الجهتين، أي: مطيعاً له من جهة امتثالِ أمره بخياطة الثوب، عاصياً له من جهة ارتكابِ نهيه بدخول[10] الدار التي نهاه عن دخولها.

وإذا ثبتَ هذا في هٰذه الصورة، فالصلاةُ في الموضع المغصوب مثلها سواء، لأن الله سبحانه وتعالى أمر عبده بالصلاة ونهاه عن الغصب، وقد جمع بينهما كما جمع العبد الخياط بين خياطة الثوب ودخول الدار.

وأيضاً فإنَّ حركة العبد الخياط في الدار التي نُهي عن دخولها، وحركة المصلي

---

(١) في (هـ): ذلك.
(٢) في (ج): ذكرنا.
(٣) في (ج و د): لهما.
(٤) في (ب وج و د و هـ): على المبتدأ.
(٥) الواو، ساقطة من (د و هـ).
(٦) في (ج): على.
(٧) في (هـ): وتقدير.
(٨) العبد، ساقطة من (ب).
(٩) في (هـ): لغير، وهي تحريف.
(١٠) في (آ و ب وج و د): بدخوله.

في المكان ليست منهياً عنها لكونها حركات، إذ لو كانت[1] كذلك، لكانت حركاتهما[2] منهياً عنها حيث وجدت، وإنما نهي عنها، لكونها حركاتٍ واقعةً في مكان نهي عن دخوله، وهذا أخصُّ مِن مجرد كونها حركات، والنهي عن الأخص لا يستلزمُ النهي عن الأعم[3]. ويرجع هذا التقرير إلى تحقيق الجهتين كما سبق. [٥٠]

قوله: «ولو مرق سهمه» إلى آخره[4]، هذا دليل آخر[5] على الصحة[6].

وتقريره: لو رمى[7] كافراً، فمرق السهم[8] منه إلى مسلم فقتله، لوجب عليه ضمانُ المسلم قصاصاً إن كان تعمَّد قتله بذلك، أو ديته[9] إن كان لم يتعمد، أو عفا عنه إلى الدية، ولاستحق[10] سلبَ الكافر بشروطه المذكورة في الفقه. وهذا فعل واحد اشتمل على حرام وحلال، وخسارة وربح، وهما متقابلان باعتبار الجهتين، والصلاة المتنازع[11] فيها مثله، هي فعل واحد اشتمل[12] على حرام وهو الغصب، وحلال أو واجب وهو[13] الصلاة من حيث هي صلاة باعتبار الجهتين.

---

(١) في (د و هـ): كان.
(٢) في (آ وج و د): حركاتها.
(٣) في (هـ): لا يستلزم الأعم.
(٤) في (د): ولو مرق سهمه من كافر إلى مسلم فقتله... إلخ. وفي (هـ): ولو مرق سهمه من كافر إلى مسلم فقتله، ضمن قصاصاً أو دية، واستحق سلب الكافر.
(٥) في (ج): آخره. وفي (آ و ب و هـ): دليل آخر.
(٦) في (هـ): على أن الصحة.
(٧) لو رمى، مكررة في (ج).
(٨) في (آ): سهمه.
(٩) في (آ و ب وج و د): دية.
(١٠) في (ج): فلا، وفي (د): ولا يستحق، وفي (هـ): وستحق، وهو تحريف.
(١١) في (هـ): لا تنازع فيها.
(١٢) في (آ و ب وج و د): يشتمل.
(١٣) في (آ): وهي.

وأُجيبَ عن الكُلِّ، بأنَّ مَعَ النَّظرِ إلى عينِ هٰذهِ الصّلاةِ، لا جِهَتَيْنِ، بخلافِ ما ذَكَرْتُم، ثُمَّ يَلْزَمُ عليهِ صومُ يوم النَّحْرِ بالجِهَتَيْن، ولا فرقَ.

ثُمَّ إنَّ الإخلالَ بشرطِ العبادةِ مُبْطِلٌ، وَنِيَّةُ التَّقَرُّبِ بالصلاةِ شرطٌ. والتّقربُ بالمعصيةِ مُحالٌ. والمختارُ صِحَّةُ الصّلاةِ، نَظَراً إلى جِنْسِها، لا إلى عينِ محلِّ النِّزاعِ.

* * * * * *

قولـه: «وأجيب عن الكـل» أي: عن الحجج[1] الثلاث المذكورة على صحة الصلاة: «بأن مع النظر إلى عين هذه الصلاة لا جهتين».

هذا إشارة إلى المأخذ السابق للمسألة المذكورة، وهو أنا إذا نظرنا إلى عين هٰذه الصلاة الواقعة في المكان المغصوب، لم تتحقق الجهتان بما تقدم من جهة النافي للصحـة، وإذا لم تتحقق الجهتـان، امتنـع قياسُها[2] في الصحة على طاعةِ العبد الخياط وعصيانه، ومروقِ السهم من كافر إلى مسلم، واتحد متعلق الأمر والنهي، وهو عين هذه الصلاة، لأن ما ذكرتم من الصور تحققت فيه الجهتان.

قوله: «ثم يلزم عليه» إلى آخره[3].

هذا إلزام على من[4] صحح هذه الصلاة.

وتقريره[5] أنَّ صحةَ[6] الصلاة في المكان الغصب باعتبار الجهتين[7] كما قررتم، يلزم[8] عليه صحة «صوم يوم[9] النحر» وغيره من الأزمنة المنهي[10] عن صيامها باعتبار الجهتين، لأن الصوم من حيث هو صوم مطلوب، وإنما المنهي عنه إيقاعُه في هذا الزمن المنهي عن الصوم فيه، لكنهم قالوا: لا يصح. والفرق عسير[11]، وربما فرق

(١) في (آ و هـ): الحج، وهو خطأ.

(٢) في (آ و د): قياسهما.

(٣) في (هـ): ثم يلزم عليه صوم يوم النحر بالجهتين، ولا فرق.

(٤) في (آ): إلزام لمن.

(٥) في (آ): تقريره بإسقاط الواو.

(٦) في (د و هـ): إن صحت.

(٧) في (ب و ج و د): المغصوب اعتباراً للجهتين. وفي (هـ): اعتباراً لجهتين.

(٨) في (ب و ج و د): لزم.

(٩) يوم، ساقطة من (هـ).

(١٠) في (د): المنهية.

(١١) في (آ و ج و د و هـ): عسر.

بعضهم بأن الفعل أخصُّ بالزمان، وألزمُ له من المكان، بدليل انقسام الفعل بانقسام الـزمـان إلى ماضٍ وحـالٍ ومستقبل، ولم ينقسم بانقسام الأمكنة، والفعلُ والزمان عرضان[١]، والمكـان جسم، وحينئـذ جاز أن يُؤثـر الـزمـان في الفعـل من البطلان لاختصاصه به ولزومِه له ما لا يؤثره المكان لعدم ذلك، وهذا فرقٌ لكن في تأثيره نظر.

وقد تنازع الفقهاءُ في هذا، أعني: صومَ يوم العيد، فقال الشافعي: المنهي عنه نفسُ الصوم في يوم العيد.

وقال أبو حنيفة: المنهيُّ عنه إيقاعُ الصوم في يوم العيد لا نفسُ الصوم، فلا[٢] تضادَّ بينهما.

وقـال[٣] بعضُ مصححي هذه الصـلاة: لو لم تصـح الصـلاةُ في المكـان المغصـوب، لـمـا صحَّ الـوقوفُ بعرفة على جملٍ مغصوب، لكن قد صح هناك، فلتصح الصلاة هنا.

قلت: ويمكن الفرقُ من وجهين:

أحدهُما: أن أحكامَ الحج قد دخلها من[٤] الاحتياط لصحتها ما لم يدخل أحكامَ الصلاة، حتَّى قالوا: يلزم نفلُ الحج بالشروع دونَ نفل الصلاة، وإن من أحرم عن نذرٍ أو عن[٥] نفلٍ أو غيره[٦]، ولم يكن حج عن نفسه، انقلب الإحرامُ إلى فرضه، وإن الإحرام ينعقِدُ بالنية، ولا يزول برفضها. ولم يقولوا كذلك في الصلاة، فلا يَصِحُّ قياسها على الحج.

الوجه الثاني: أن الصلاة للمكان ألزمُ[٧] من الوقوف على البعير[٨]، إذ يُمكِنُ الوقوفُ على غير بعير ولا دابة أصلاً، ولا يُمكن الصلاة في غير مكان[٩] أصلاً.

---

(١) في (آ و ب و ج): عرض.
(٢) في (ج): ولا.
(٣) في (د): قلت: وقال.
(٤) في (هـ): في.
(٥) عن، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(٦) في (ب و ج و د): أو عن.
(٧) في (هـ): إلزام.
(٨) في (آ و ب و ج و د): للبعير.
(٩) في (ج و د): مكانه.

قوله: «ثم إن الإخلال بشرط العبادة مبطل» إلى آخره[1]، هٰذا تأكيد[2] وتقوية للقول ببطلان هٰذه الصلاة، وتقريرُه أن نية التقرب بالصلاة شرطٌ في صحتها، وكون هٰذه الصلاة معيَّنة منهياً عنها بما سبق من الحجة عليه مخلٌّ بشرط صحتها، إذ التقربُ بالمعصية محال، لِتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطلٌ لها، فهٰذه الصلاة قد اختل شرطُ[3] صحتها، وهو نيةُ التقرب بها، فتكون باطلة.

واعلم: أن هذا إنما يصح باعتبار المأخذ الأول، وهو النظر إلى عين الصلاة الواقعة، لا إلى الصلاة من حيث هي.

قولـه: «والمختـار صحـة الصلاة» في الموضع المغصوب «نظراً إلى جنسها» [4]أي: إلى الصلاة من حيث هي[4] «لا إلى عين محل النزاع» يعني الصلاة المعينة في مكان مغصوبٍ، وهو اختيارٌ لأحدِ المأخذين السابقين.

وإنما اخترتُ هذا المأخذ لوجوه:

أحدها: أن الصحة والبطلان ونحوهما[5] أحكام من الشرع، وأحكام الشرع مِن حيث هي كلية[6]، والتخصيصُ والتعيين فيهـا عارضٌ، وبيانُ ذلـك أن الشرع مثلاً يَفْرِضُ صورةَ فعلٍ كلي، ثم يَحْكُمُ عليه بما يراه، فيقول: السرقةُ فيها القطع، والزِّنى فيه الحد، والقتلُ فيه القود، ونحو ذلك من الأحكام[7]، أما هٰذه السرقة، أو هذا الزنى، أو هذا القتل المعين، أو سرقة زيد أو عمرو أو زناهما أو قتلهما، فإنما عرضَ ذلك ضرورة تعيُّن المحل، فكذلك[8] حكمُ الشرع ها هنا إنما توجَّه إلى الصلاة الكلية، أعني صورةَ الصلاة الموجودة في الذهن التي يَصِحُّ صدورها عن كل واحد من[9] المكلفين في مكان[10] مغصوب، فإذا وقعت في مكان مغصوب

---

(1) في (هـ): ثم إن الإخلال بشرط العبادة مبطل ونيّة التقرب بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال.

(2) هذا تأكيد: ساقط من (ب).

(3) في (هـ): أخل بشرط.

(٤ ـ ٤) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(5) في (د و هـ): ونحوها.

(6) في (هـ): من حيث هي هي.

(7) من الأحكام: ليست في (آ و ب وج و د).

(8) في (هـ): وكذلك.

(9) في (هـ): عن.

(10) في (هـ): في غير مكانه.

لَحِقَها حكمُ الشرع بحسب اجتهاد المجتهد إذا لم يكن نصٌّ خالٍ عن معارض، وحينئذٍ تتحقق الجهتانِ كما قلنا.

الوجه الثاني: أن القاعدةَ وجوب تصحيح تصرفات العقلاء المكلفين ما وجد السبيلُ إلى ذلك، خصوصاً[1] العبادات التي هي خالص حقِّ الله سبحانه وتعالى.

فقولنا[2] في تصحيحها جارٍ على القاعدة، وقولُ الخصم في إبطالها خارجٌ عنها، ومن المعلوم أن موافقة القواعد أولى من مخالفتها.

الوجه الثالث: أن الصلاةَ تتضمَّنُ مصلحةً، والغصبُ يتضمَّنُ مفسدة، والعنايةُ[3] بتحصيل المصلحة إن لم تكن[4] أشدَّ من العناية بدفع المفسدة، فلا[5] أقلَّ من أن[6] تُساويها[7]، لأنَّ تحصيلَ المصلحة مقصودٌ لذاته، ودفعَ المفسدة لغيره، وهو ما يعرِضُ من الضرر بسبب تِلكَ المفسدة، فنحن في تصحيحنا للصلاة جمعنا بين الأمرين: تحصيلِ مصلحة الصلاة[8] بتصحيحها، ودفع مفسدة الغصب بتأثيم[9] فاعله[10]، والخصمُ بإبطال الصلاة ألغى تحصيلَ مصلحتها، فكان ما اخترناه أولى.

وقد يُقال على هذا الوجه: كما أن دفع المفسدة مقصودٌ لما يَعْرِضُ منها من الضرر كذلك تحصيلُ المصلحة مقصود لما يعرِضُ منه من النفع، فكلاهما مقصود لغيره، فلا تكون[11] العناية بتحصيل المصلحة أرجح.

والجواب أنا قد قلنا: إن لم تكن العنايةُ بتحصيل المصلحة أشدَّ[12] فلا أقل من التساوي، وإذا تساويا كان تعيين دفع[13] مفسدة الغصب ترجيحاً من غير مُرجِّح،

---

(١) في (ج): خصوصات، وهو تحريف.
(٢) في (هـ): بقولنا.
(٣) في (هـ): والغاية.
(٤) في (آ و ب و ج و هـ): يكن.
(٥) في (ج): ولا.
(٦) أن، ساقطة من (ج).
(٧) في (آ و ب و ج و هـ): يساويها.
(٨) في (هـ): العبادة.
(٩) في (ج و د و هـ): بتأثم.
(١٠) فاعله، ساقطة من (هـ).
(١١) في (د و هـ): يكون.
(١٢) أشد، ساقطة من (ب و ج و د).
(١٣) دفع، ساقطة من (آ).

وحينئذ يجب تحصيلُ الأمرين كما قررناه وهو المطلوب.

فإن قيل: تصحيحُ الصلاة حقُّ الله سبحانه وتعالى، ودفع[1] مفسدة الغصب بإبطالها حقُّ العبد المغصوب[2] منه، فينبغي ترجيحُه لما عُرِفَ[3] من محافظة الشرع على حقه لفقره، وغنى الله سبحانه وتعالى.

قلنا[4]: لا نُسَلِّمُ رُجحان حق العبد. والقاعدة التي يقولها الفقهاء باطلة[5] بدليل قوله عليه السلام: «دَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»[6] وتتحاصُّ الزكاة والحجُّ والدَّيْنُ في تركةِ الميت، ولئن سلمنا ترجيح حق العبد، [7] لكن حق العبد[7] هنا يحصُل بتأثيم الغاصب، ولا حاجة[8] إلى إبطال الصلاة، غايةُ ما فيه أن إبطالَ الصلاة أبلغُ في تحصيل حقِّ العبد بدفع مفسدته[9] وحسمِ باب[10] الغصب عنه، لكن الأبلغية لا ضرورةَ إليها ولا حاجة مع معارضة مفسدة إبطال العبادة لها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (هـ): ووقع.

(٢) في (هـ): والمغصوب.

(٣) في (هـ): علم.

(٤) في (د): وقال: قلنا.

(٥) في ادعاء بطلان القاعدة نظر ، فإن الفقهاء يحكون أن قاعدة: أن حق العبد مبني على المشاحة، وحق الله سبحانه مبني على التساهل والتسامح، يحكونه بدون خلاف، ويطبقون هذا في عامة الفروع، وما استدل به المؤلف رحمه الله لا يبطل هذه القاعدة، لأنه دليل جزئي لا يخرم القاعدة.

(٦) قطعة من حديث أخرجه أحمد ٢٣٩/١، ٢٤٠، و٣٤٥، والبخاري (١٨٥٢) و(٦٦٩٩) و(٧٣١٥)، والطيالسي (٢٦٢١) وابن الجارود (٥٠١) والنسائي ١١٦/٥ في الحج: باب الحج عن الميت والطبراني في «الكبير» (١١٢٠٠) و(١١٣٢٣) من حديث ابن عباس أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها. أرأيت لو كان على أمك دَين أكنتِ قاضيته؟» قالت: نعم، قال: «اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء».

(٧ـ٧) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(٨) في (آ و ب و ج و د): حجة.

(٩) في (ب و هـ): مفسدة.

(١٠) في (د): بان.

تنبيهٌ: مُصَحِّحُو هٰذه الصَّلاةِ قَالوا: النَّهْيُ، إمَّا راجعٌ إلى ذاتِ المنهيِّ عنهُ، فَيُضَادُّ وجوبَهُ، نحوُ ﴿لا تَقْرَبُوا الزِّنا﴾، أو إلى خارجٍ عَنْ ذاتِه، نَحو ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ مَعَ «لا تَلْبَسُوا الحريرَ»، فَلا يُضَادُّهُ، فَيَصِحُّ الجمعُ بَيْنَهُمَا، ولِكُلٍّ حُكْمُهُ، أو إلى وصفِ المنهيِّ عنهُ فَقَطْ، نَحو ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ مَعَ ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأَنْتُم سُكارى﴾ و «دَعِي الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرائِكِ»، وكالنَّهْيِ عنِ الصَّلاةِ في الأماكنِ والأوقاتِ المنهيِّ عنها، وكإحلالِ البيعِ مَعَ المنعِ مِنَ الرِّبا فهُو باطلٌ عندَنا، وهو قولُ الشَّافعيِّ.

* * * * * *

«تنبيه»[1]: من أصل المختصر. قوله: «مصححو هذه الصلاة» يعني: الصلاة في المكان المغصوب. «قالوا: النهي» إلى آخره[2]، يعني: قالوا: النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي عنه، أو إلى خارج عن ذاته لا تعلق له به، أو إلى وصف المنهي عنه.

فالراجع إلى ذات المنهي عنه يُضاد وجوبه، نحو: لا تقربوا الزنى، ولا تأكلوا الربا، ولا تشربوا الخمر، ونحوه من المنهيات لأعيانها وحقائقها، فإيجابُ مثل هذه المنهيات مع قيام النهي عنها متضاد قطعاً، كما لو قال: لا تقربوا الزنى وقد أوجبته عليكم[3]، إذ يقتضي ذلك أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة، وهو تناقض.

والنهي الراجع إلى خارج عن ذات المنهي عنه، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، مع قوله عليه السلام: «لا تلبسوا الحرير والذهب» ولم يتعرض في النهي للصلاة لم يكن الأمر مضاداً للنهي، فيصح الجمع بينهما بأن يصلي في ثوب حرير أو ذهب. «لكل»، أي: ولكل[4] واحدٍ من المأمور والمنهي «حكمه»[5]، بمعنى أنه يكونُ مطيعاً بفعل الصلاة، ويُثاب عليها، عاصياً بلبس الحرير، ويُعاقب عليه.

---

(١) في (ب): قوله.

(٢) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٣) عليكم، ساقطة من (ج و د).

(٤) في (ب): ولكل.

(٥) في (د و هـ): حكماً.

وقولنا: ولم يتعرض في النهي للصلاة احترازٌ[1] مما لو تعرض لها فيه بأن قال: لا تُصل في ثوب حرير، أو لا تلبس الحرير في الصلاة، إذ يصيرُ النهي راجعاً إلى ذاتِ الصلاة في الصورة الأولى، وإلى شرطها في الثانية، وكلاهما[2] مبطل.

وقد وقع النزاعُ في صحة الصلاة في ثوب الغصب والحرير ونحوه من الملبوسات المحرمة، بناءً على ما روى ابنُ عمر رضي الله عنهما[3] عن النبي ﷺ قال: «مَن اشْتَرى ثوباً بعشْرَةِ دَراهِمَ وفيهِ دِرْهَمٌ حَرامٌ، لَمْ يَقْبَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ صَلاةً مَا دامَ عَلَيْهِ» [٥١] رواه أحمد[4]. فعلَّل بالحرمة في ثمن الثوب، فيحرم لبسه لذلك.

واختلف أيضاً في صلاة من في يده خاتم من[5] ذهب، لأنه ارتكاب للمنهي عنه[6] في الصلاة، وهو من باب رجوع النهي إلى أمر خارج عن المنهي عنه، والأشبه في هذا كُلِّه ما اخترناه في الصلاة في الموضع المغصوب، وبعضُه أولى بالصحة من بعض.

والراجع[7] إلى وصف المنهي عنه فقط، نحو قوله سبحانه[8] وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[9] [البقرة: ٤٣]، مع قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وكالنهي عن الصلاة في الأماكن السبعة وأوقات النهي الخمسة، وكإحلال البيع بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ﴾[10] [البقرة: ٢٧٥]، مع النهي عن الربا بقوله[11] تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبا﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، فهذا[12] كُلُّه باطل عندنا، وهو قول الشافعي لما سيأتي في الدليل إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ب و ج): احترازاً.
(٢) في (هـ): وكلاهما.
(٣) رضي الله عنهما، ليست في (د و هـ).
(٤) في (د): الإمام أحمد.
(٥) من، ساقطة من (د و هـ).
(٦) عنه، ساقطة من (هـ).
(٧) في (ج): والراجح، وهو تحريف.
(٨) سبحانه، ساقطة من (د).
(٩) في (د و هـ): أقيموا الصلاة.
(١٠) في (آ وج و د): تكملة الآية: وحرم الربا.
(١١) في (هـ): فقوله سبحانه.
(١٢) في (آ و ب و ج): هذا.

وعندَ أبي حَنيفَةَ: هُو فاسدٌ غيرُ باطلٍ، إعمالاً لِدَليلَي الجوازِ والمنعِ.

لَنا: أنَّ المَنْهيَّ عنه، ليس هٰذه الصِّفَةَ، بل الموصوفُ بها، وإلّا لَلَزِمَ صِحَّةُ بَيْعِ المضامين والملاقيح، إذِ النَّهْيُ عنها لِوَصْفِها، وَهُو تَضَمُّنُها الغَرَرَ، لا لِكَوْنِها بَيْعاً، إذِ البيعُ مشروعٌ إجْماعاً.

* * * * *

«وعند أبي حنيفة هو» يعني هذا المنهي عن وصفه «فاسدٌ غيرُ باطل»، وهو يُفرِّقُ بينهما كما سيأتي إن شاء الله تعالى[1] «إعمالاً» أي: فرق في هذا بين الفاسد والباطل «إعمالاً لدليلي الجواز والمنع» وذلك أن أبا[2] حنيفة رحمه الله نظر في هٰذه الأحكام ونحوها، فرآها من حيث ذواتها مشروعة، وإنما تعلَّق النهي بها من جهة وقوعها على حال ووصف ممنوع، كالصلاة: هي في نفسها[3] مشروعة، لكن إيقاعها في حال السكر[4] والحيض أو في[5] الأماكن والأوقات المنهي عنها واتصافها بذلك هو الممنوعُ، والبيع باعتبار ذاته مشروعٌ، وإنما الممنوع إيقاعُه على صفة الربا أو مقترناً بشرط فاسد، ولذلك[6] قال: إن بيعَ درهم بدرهمين يصح، وتلغو الزيادةُ وتلزمُ[7] باتصال[8] القبض به، ويكون مكروهاً لتعلُّق النهي بوصفه واتصافه بالفساد، وكذلك الطواف مشروع، وإيقاعُه مع الحدث ممنوع، والطلاق مشروع، وإيقاعه في الحيض ممنوع، والسفرُ مشروع، وقصدُ الإباق فيه[9] عن السيد ممنوع، فلذلك أجاز الترخُّص[10] للعاصي بسفره[11]، وصحح طوافَ المحدث، وأوقع الطلاقَ في الحيض.

قال: فمطلوبية هٰذه[12] الأفعال من حيث ذواتها دليلُ الجواز، وتعلُّق النهي بها من

(١) في (هـ): سبحانه وتعالى.

(٢) في (هـ): أبي.

(٣) في (ج): نفسه.

(٤) في (هـ): الكسر.

(٥) في (آ): وفي.

(٦) في (آ و ب و ج و د): وكذلك.

(٧) في (د): ويلزم.

(٨) في (ج و د): اتصال.

(٩) في (آ و ب و ج و د): به.

(١٠) في (د و هـ): الترخيص

(١١) في (ج): لسفره.

(١٢) في (ج): هزه، وفي (د): هذا.

جهة أوصافها دليلُ المنع، وإعمال الدليل واجب ما أمكن، فأعملنا [1] الدليلين [2]، وجعلنا هٰذا القسم واسطة بين القسمين الأولين، وسميناه: الفاسد، فيصح لدليل الصحة، لكن مع ضعف يتوقف على [3] انضمام مقوٍّ إليه، كالقبض في بيع درهم بدرهمين، أو مع كراهةٍ كطواف المحدث لدليل المنع.

قوله: «لنا» أي: على أن هذا باطل، لا فرق بينه وبين ما يرجع النهي عنه [4] إلى ذاته «أن المنهيَّ عنه ليس هٰذه الصفة بل الموصوف بها»، فليس المنهي عنه وصفَ الصلاة بكونها واقعة في حال [5] السكر، ولا وصفَ البيع بأنه اشتمل على زيادة ربوية، ولا وصف الطواف بوقوعه في حال الحدث، [6] ونحوه من الصور، بل المنهي عنه نفس الصلاة الواقعة حال السكر، ونفس البيع المشتمل على الزيادة، ونفس الطواف الواقع حال الحدث [6]، كما أن المنهي [7] عنه نفس الزنى الواقع في غير محل [8] الحرث [9] شرعاً.

قوله: «وإلا للزم [10]» إلى آخره، أي: وإن لم يكن المنهي عنه في هٰذه الصور [11] هو الموصوف بالصفة للزم صحة بيع المضامين والملاقيح، لأن النهي عن بيعها إنما هو لصفة [12] وهو تضمنه الغرر، لا لكونه [13] بيعاً [14]؛ إذ البيعُ من حيث هو بيع مشروع بالإجماع، ولما بطل بيع المضامين والملاقيح باتفاق [15] مع اشتماله على جهة بيع

(١) في (ج): فأعلمنا، وهو تحريف.
(٢) في (د): الدليل.
(٣) في (ب): عليه.
(٤) عنه، ساقطة من (هـ).
(٥) حال، ساقطة من (ج).
(٦-٦) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(٧) في (ب و ج): النهي.
(٨) في (ج): المحل.
(٩) في (هـ): الحدث.
(١٠) في (ج و د): لزم، وفي (هـ): ولا يلزم. وقد أكمل عبارة المختصر.
(١١) في (ب و هـ): الصورة.
(١٢) في (ب و هـ): لوصفه.
(١٣) في (ج و د): لكونها.
(١٤) في (هـ): تبعاً.
(١٥) باتفاق، ساقطة من (آ)، وفي (د): بالاتفاق.

مشروع ووصف ممنوع، ولم يقل فيه ما[1] قال في بيع درهم بدرهمين، دلَّ على ما ذكرناه من أن النهي إنما توجه إلى الذات المتصفة لا إلى صفة الذات، وقد نبهتُ بما ذكرناه على أن تلخيص مأخذ المسألة أن النهي فيها عن الموصوف أو عن الصفة[2].

تنبيهان: اعلم أنَّ مذهب أبي حنيفة في هذا الأصل أدخلُ في التدقيق وأشبهُ بالتحقيق، ثم لما تقرر هذا الخلاف بين الأئِمة[3]، خرج عن قاعدة كل منهم بعض الصور، فاحتاج ذلك إلى جواب.

أما من قال: يرجع النهي إلى الموصوف لا إلى الصفة، فورد عليه نحو[4] الطلاق في الحيض، فإنه ينفذه ويوقعه[5]، مع أن النهي عنه[6] يقتضي تعلقه بنفس الطلاق، وذلك يقتضي عدم وقوعه لكونه منهياً عنه[7].

وجوابه: أن الدليل[8] لما قام على وقوع الطلاق في الحيض، صرفنا النهي عنه[9] إلى ما يلزم منه من تطويل العدة، جمعاً[10] بين دليل النفوذ واحتياج النهي إلى متعلق.

وأما من قال: يرجع النهيُ إلى وصف الفعل، فورد عليه مثل صلاة المحدث والحائض، فإن دليلَه يقتضي صحتها، من حيث إن الصلاة لذاتها مطلوبة، وإنما الممنوعُ إيقاعُها حالَ الحدث والحيض.

فأجاب عن ذلك بأن الدليل دلَّ على أن الطهارة شرط في الصلاة، فانتفت لانتفاء شرطها بالحدث والحيض، بخلاف طواف المحدث، إذ لم يدلَّ الدليل على أن الطهارة شرط للطواف[11].

---

(١) في (ج و د): كما، وفي (هـ): بما.
(٢) في (هـ): الوصف.
(٣) في (هـ): الأمة.
(٤) نحو، ساقطة من (آ).
(٥) في (هـ): ولوقوعه.
(٦) في (آ و ج و د): عنده.
(٧) عنه، ساقطة من (آ).
(٨) في (آ): الطلاق، وهو خطأ.
(٩) من قوله: عنه، إلى قوله: النهي، ساقط من (ج).
(١٠) في (د): جميعاً.
(١١) بل قد دل الدليل على اشتراط الطهارة للطواف، وهو قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه النطق» فجعل الحديث للطواف حكم الصلاة، ومن حكم الصلاة اشتراط الطهارة لها، فيثبت ذلك أيضاً للطواف.

وكذلك[1] يتأتى[2] الجواب عن لحوق النسب في الزنى، حيث كان طلب الولد بالوطء مشروعاً، وإنما الممنوعُ إيقاعه في الأجنبية، فينبغي أن يلحق.

فيقال: دلَّ الدليلُ على أن شرطَ لحوقه أن يكون الوطء في محل مملوك شرعاً بنكاح أو ملك يمين، فانتفى[3] اللحوق لانتفاء شرطه.

قلت: وحاصلُ[4] الأمر يرجع إلى تخصيص القواعد[5] بالدليل، وهو جائز، كتخصيص العموم والقياس.

نعم قد[6] يقعُ الترجيحُ بقلة التخصيص، لأنه على خلاف الأصل، فأيُّ المذهبين كان التخصيص عليه أقلَّ كان راجحاً، ويعرف ذلك باستقراء[7] فروع القاعدة.

التنبيه الثاني: أن قولي[8] في «المختصر»: «أو إلى وصف المنهي عنه[9] فقط»[10]، مع قولي بعد ذلك: «إن المنهي عنه ليس هذه الصفة بل الموصوف بها» ظاهر التناقض، لأنه متى كان المنهي عنه الموصوف لم يكن النهي راجعاً إلى وصفه فقط. وإنمَا تابعت الشيخَ أبا محمد وهو تابع الشيخ أبا حامد، وما ذكرته من ذلك هو[11] معنى ما ذكراه جميعاً، وإذا تأملته أنت عَرفته، ولم أتنبه[12] لهذا إلا الآن.

وكذلك قولي فيه: «وإلا للزم[13] صحة بيع المضامين والملاقيح إذ النهي عنها لوصفها وهو تضمنها الغرر». الصواب فيه أن يُقال: إذ النهي عنه لوصفه وهو تضمنه

---

(١) في (د): ولذلك.
(٢) في (هـ): يأتي.
(٣) في (هـ): وانتفى.
(٤) في (هـ): حاصل.
(٥) في (ب): الواعد، وهو تحريف.
(٦) قد، ساقطة من (هـ).
(٧) في (هـ): باستقراع.
(٨) في (ج و د): قوله.
(٩) عنه، ساقطة من (ج).
(١٠) فقط، ليست في (آ وب وج).
(١١) هو، ساقطة من (د).
(١٢) في (ج): أبينه، وفي (د): انتبه.
(١٣) في (ج و د): لزم.

الغرر رداً للضمير[1] إلى البيع لا إلى المضامين والملاقيح، والأمر في هذا أقرب، والمضامين: ما في أصلاب الفحول من الماء، والملاقيح: ما في بطون النوق من الأجنة، الواحد ملقوحة، ذكر ذلك الجوهري.

---

(١) في (د و هـ): رد الضمير.

الْمَكْرُوهُ: ضِدُّ الْمَنْدُوبِ. وَهُوَ مَا مُدِحَ تَارِكُهُ، وَلَمْ يُذَمَّ فَاعِلُهُ.

وَقِيلَ: مَا تَرَجَّح تَرْكُهُ عَلَى فِعْلِهِ، مِن غيرِ وعيدٍ فيهِ.

وَقِيلَ: مَا تَرْكُهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ، كذلك. ومَعانيها واحِدةٌ.

وَهُوَ مَنْهِيٌّ عنهُ، لانقِسامِ النَّهْيِ إلى كَراهَةٍ وَحَظْرٍ، فَلا يَتناوَلُهُ الأَمْرُ المُطْلَقُ لِتَنافِيْهِمَا.

وَقَدْ يُطْلَقُ على الحَرَامِ، كَقَوْلِ الخِرَقِيِّ: وَيُكْرَهُ أَنْ يُتَوَضَّأَ في آنِيَةِ الذَّهَبِ والفِضَّةِ. وعلى تَرْكِ الأَوْلى. وإِطْلاقُ الكَراهَةِ يَنْصَرِفُ إلى التَّنْزِيهِ.

* * * * * *

المكروه لغة وشرعاً

(١«قوله: المكروه ضد المندوب»١) قلتُ: يظهر تضادُّهما من حدودهما على ما مضى في المندوب وذكر هنا.

وقد ظهر من تقسيم الخطاب إلى الأحكام أن المندوبَ: هو المأمورُ غير الجازم، والمكروه: المنهي[٢] غير الجازم، فالمندوب قسيم[٣] الواجب في الأمر، والمكروه قسيم[٣] الحرام في النهي، فتحققت الضدية بينهما من حيث الحقيقة والمادة، أي[٤]: من حيث حقيقتهما ومادتهما، والمنهي[٥] والمكروه ما نفر عنه الطبع[٦] والشرع.

قال الجوهري: الكريهةُ: الشدة في الحرب. وقال الفراء: الكُره[٧] بالضم: المشقة.

قلت: فيجوز[٨] اشتقاقُ المكروه من ذلك، لأن الطبع والشرع لا ينفران إلا عن

(١ - ١) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(٢) في (هـ): المنهي عنه.

(٣) في (آ و ج و د): قسم.

(٤) في (هـ): أو.

(٥) في (ب): والنهي، وكذا في (ج و د).

(٦) في (ج): المطيع، وهو تحريف.

(٧) في (ج و د): المكره، وهو خطأ.

(٨) في (هـ): يجوز.

شِدةٍ ومشقة بحسب حالهما.

قولـه: «وهـو» يعني المكـروه «ما مدح تاركه ولم يذم فاعله» فما[1] مدح تاركه يتناول[2] الحرام. وبقولنا: «ولم[3] يذم فاعله» يخرج الحرام، لأن فاعله مذموم.

«وقيل: ما ترجَّح[4] تركُه على فعله من غير وعيد فيه» وبهذا القيد الأخير أيضاً[5] يخرج الحرام.

«وقيل: ما تركـه خير من فعله» وهو الذي ذكره الشيخ أبو محمد، وهو بظاهره يتناول الحرامَ، لأن تركه خيرٌ من فعله، لكن إنما قيدته بقولي[6]، «كذلك[7]» أي: من غير وعيد في فعله كما قلنا في الحدِّ الذي قبله.

وقال القرافي وغيرُه: هو[8] ما ترجَّح تركُه على فعله شرعاً من غير ذم، وهو معنى ما ذكر[9].

قولـه: «ومعـانيهـا واحـدة» أي: معاني هذه الحدود المذكورة للمكروه واحدة لاشتراك جميعها في أن المفهوم منها المطلوب تركه طلباً غير جازم.

قوله: «وهو» يعني المكروه «منهي عنه لانقسام النهي إلى كراهة وحظر»، ومورد القسمة مشترك كما سبق بيانه في أن المندوب مأمور به،[10] ويتجه في كون المكروه منهياً عنه ما اتجه في كون المندوب مأموراً به[10]، لأنه مقابله[11] وفي وِزانه.

قوله: «فلا[12] يتناوله الأمر المطلق لتنافيهما». هذه الفاء سببية، أي: لما كان المكروه منهياً عنه[13][14] لم يتناوله الأمر المطلق، فكونُه منهياً عنه[14] هو السبب في عدم

(١) في (ب): كما.
(٢) في (ب): بتناول.
(٣) في النسخ عدا (د): لم.
(٤) في (هـ): رجح.
(٥) «أيضـاً» ساقطة من (د).
(٦) في (ج): يقول. وفي (هـ): لكن أنا أقيد فيه بقولي.
(٧) في (ج): لذلك.
(٨) في (ج و د): وهو.
(٩) في (ج): ذكرنا.
(١٠ ـ ١٠) ما بين القوسين ليس في (آ).
(١١) في (ب): معاقلة.
(١٢) في (ج): ولا، وهو خطأ بدليل ما بعده.
(١٣) عنه، ليست في (هـ).
(١٤ ـ ١٤) ما بين القوسين ليس في (ج).

تناول الأمر المطلق له لتنافيهما، أي: لتنافي الأمر والنهي، لأنَّ الأمر يقتضي إيجادَ الفعل، والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكفَّ عن الفعل بالجملة فيتنافيان. فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناولُ الصلاةَ المشتملة على السدل[1] والتخصر ورفع البصر [٥٢] إلى السماء واشتمال الصماء والالتفات ونحو ذلك من المكروهات فيها، والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من لا يشترط له الوضوء.

قوله: «وقد يطلق على الحرام» أي: المكروه قد يُطلق على الحرام «كقول الخرقي: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة» أي: يحرم لا[2] خلاف في ذلك.

وقد[3] يطلق على ترك الأولى[4]، كقوله: ومن صلى صلاة[5] بلا أذان[6] ولا إقامة كرهنا له ذلك ولا يُعيد، أي: الأولى أن يُصلي بأذان وإقامة أو بأحدهما، فإن أخل بأحدهما[7] ترك ذلك الأولى.

قال الآمدي: قد يطلق المكروه[8] على الحرام وعلى ما فيه شبهة وتردد وعلى[9] ترك ما فعله راجح وإن لم يكن منهياً عنه.

قلتُ: وهذا هو[10] تركُ الأولى كما ذكرنا، وكل هذه الأشياء تنفر منها[11] النفس شرعاً.

قوله: «وإطلاقُ الكراهة ينصرف إلى التنزيه» أي: إذا أطلق لفظُ المكروه في[12] اصطلاح الفقهاء، انصرف إلى كَراهة التنزيه، وهذا هو[13] المكروهُ الذي هو قسيمُ

---

(١) في (ب وج ود وهـ): التخصر والسدل.
(٢) في (د): ولا.
(٣) قد، ساقطة من (ب وج ود وهـ).
(٤) في (د): الأول.
(٥) صلاة، ساقطة من (آ).
(٦) في (هـ): إذن، وهو تحريف.
(٧) في (آ): وإن أخل بهما، وفي (ج): فإن أخل أحدهما. وفي (د): فإن أخل إحداهما، وفي (هـ): فإن أخل بهما.
(٨) المكروه، ساقطة من (هـ).
(٩) في (ج ود): على، بدون واو.
(١٠) هو، ساقطة من (هـ).
(١١) في (ج): منه.
(١٢) في، ساقطة من (ج ود).
(١٣) في (ب وج ود): وهو هذا.

المحظور، وهو ما ترجَّح تركُه من[1] غير وعيد فيه إلى أن يقوم دليلٌ يصرفُه إلى التحريم كما ذكرناه من كلام الخرقي، وكثيراً ما يُوجد في كلام الشارع وأئمة العلم كالشافعي وأحمد وغيرهما لفظ الكراهة ومعناها[2] التحريم، لقيام الدليل على إرادتهم إياه، وإنمَا قلنا: إن إطلاقَ الكراهة ينصرِفُ إلى التنزيه[3]، لأن الأحكام كما ذكرنا خمسة، وكل واحد[4] منها قد خص باسم غَلب عليه، كالواجب والمندوب والحرام والمباح والمكروه[5]، فاقتضى ذلك اختصاص مسمى المكروه باسمه الغالب[6] عليه أسوة ببقية[7] الأحكام، ولا معنى لغلبة اسمه إلا أنه[8] إذا أطلق انصرف إلى مسماه دون غيره مما قد يستعمل[9] فيه.

---

(١) في (هـ): وهو ما رجح تركه على فعله من.
(٢) في (ج و د): معناهما.
(٣) في (هـ): إلى السير.
(٤) في (د): وكل منهما، وفي (هـ): فكل منهما.
(٥) والمكروه: ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(٦) «الغالب» ساقطة من (آ)، وفي (ج و د): غالباً، وفي (هـ): باسم غالب.
(٧) في (ج و د و هـ): بقية.
(٨) أنه، ساقطة من (آ).
(٩) في (هـ): استعمل.

المُباحُ: مَا اقْتَضَى خِطَابُ الشَّرْعِ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، مِنْ غَيْرِ مَدْحٍ يَتَرَتَّبُ عليهِ، وَلا ذَمٍّ.

* * * * * *

المباح لغة وشرعاً

قولـه: «المباح» إلى آخره[1]، اعلم أنه لما انتهى الكلام على أقسام اقتضاء الخطاب فعلاً أو كفاً، وهي الواجب والمندوب والمحظور[2] والمكروه، أخذ يبين[3] قسم تخيير الخطاب وهو المباح.

وهو في اللغة مشتق من الإباحة، وهي الإظهارُ، يقال: باح بسره، إذا[4]: أظهره، وقيل: من باحة الدار وهي ساحتها، وفيه معنى السعة وانتفاء العائق، لأن الساحة[5] تتسع للتصرف فيها بالسعي والحركة بحسبها، والعائق من ذلك منتف فيها.

أما في الشرع فهو: «ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه [6]من غير مدح يترتب عليه ولا ذم» أي: من غير مدح يترتَّب[6] على فعله ولا ذم على تركه، وهو ظاهر.

وقال الآمِدي: هو ما دلَّ الدليلُ السمعي على خطاب الشارعِ بالتخيير فيه «من غير بدل».

قلتُ[7]: احترز بقوله «من غير بدل» من الواجب الموسَّع والمخيَّر وفرض الكفاية فإن التخيير لاحق لها، لكن بشرط[8] الإتيان بالبدل كما سبق.

---

(١) في (هـ): المباح ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه من غير مدح يترتب عليه ولا ذم.
(٢) في (د): المحضور.
(٣) في (هـ): بين.
(٤) في (آ): أي.
(٥) في (هـ): لا الساحة.
(٦ - ٦) ما بين القوسين ساقط من (د).
(٧) قلت، ليست في (د).
(٨) في (هـ): يشترط.

وَهُنَا مَسْأَلَتَانِ:

الأُولى: المُباحُ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ، خِلافًا لِلْكَعْبِيِّ. لَنَا: الأَمْرُ يَسْتَلْزِمُ التَّرْجِيحَ، وَلاَ تَرْجِيحَ فِي المُبَاحِ. قالَ: المُبَاحُ تَرْكُ الحَرامِ، وَهُوَ واجِبٌ، فالمُباحُ واجِبٌ. قُلنا: يَسْتَلْزِمُهُ، وَيَحْصُلُ بِهِ، لا أَنَّهُ هو بعينِهِ. ثُمَّ قَدْ يُتْرَكُ الحرامُ ببقيةِ الأَحكامِ، فَلْتَكُنْ كُلُّها واجبةً. وهُوَ باطِلٌ.

******

قوله: «وهنا» أي: في المباح، «مسألتان[١]: الأولى: المباح غير مأمور به[٢]» عند الجمهور «خلافاً للكعبي» من المعتزلة وأتباعه.

وقوله[٣]: «لنا» إلى آخره[٤]، هذا دليل على أن المباحَ غيرُ مأمور به، وتقريره أن **«الأمر يستلزمُ[٥] الترجيحَ» أي: ترجيح إيجاد الفعل، «ولا ترجيح في المباح».**

أما أن الأمرَ يستلزم الترجيح، فلأن الأمر طلب، والطلب يستلزمُ الترجيح، وإلا كانت دلالته على اقتضاء إيجاد الفعل ترجيحاً من غير مرجح، وذلك لأن قول السيد لعبده: افعل كذا[٦]، يُفهم منه اقتضاء[٧] إيجاد ذلك الفعل لغة وعرفاً، فلو كانت دلالة[٨] قوله: «افعل»[٩] على إيجاد الفعل وعدمه سواء، لكان فهمُ اقتضاء الإيجاد دونَ عدمه ترجيحاً من غير مرجح.

وأما كونُه[١٠] لا ترجيحَ في المباح، فلما مرَّ في حده من أنه خطاب تخيير وتسوية بين الفعل وتركه، وذلك لا رجحان فيه.

---

(١) في (هـ): مسائل.

(٢) هذا إذا لم يرد أمر بعد الحظر، وأما إذا جاء بعد الحظر فإنه مأمور به على وجه الإباحة مثل قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، وقوله: تعالى ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾، وكذا إذا جاء توطئة وتمهيداً لتكليف آخر مثل قوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا﴾ وإذاً فمحل النزاع هو المباح الذي لم يرد به أمر بعد الحظر، أو لم يرد توطئة وتمهيداً لتكليف آخر.

(٣) في جميع النسخ: وهو قوله، ولا مكان في نظري للفظ: هو، فأسقطتها.

(٤) في (هـ): لنا: الأمر لا يستلزم الترجيح، ولا ترجيح في المباح.

(٥) في (هـ): يلزم.

(٦) كذا، ساقطة من (د).

(٧) اقتضاء، ساقطة من (هـ).

(٨) في (ج و د): دلالته.

(٩) افعل، ساقطة من (هـ).

(١٠) في (ب و هـ): أنه.

وإذا ثبت أن الأمر يستلزمُ الترجيحَ ـ ولا ترجيحَ في المباح[1] ـ لزم أن المباحَ غيرُ مأمور به، فالمباح غير مأمور به.

وينتظِمُ شكل الدليل هكذا: المباح لا ترجيح فيه، [2]وكل ما لا ترجيح فيه[2] فهو غيرُ مأمور به، فالمباح غير مأمور به. أو هكذا: المأمور يستلزم الترجيح، وكل ما استلزم الترجيح، فليس بمباح اصطلاحي، فالمأمورُ[3] ليس بمباح اصطلاحي، ثم تنعكِس كلتا المقدمتين[4] المباح ليس مأموراً به.

قوله: «قال»، يعني: الكعبي محتجاً على أن المباح مأمور[5] به.

وتقرير حجته: أن «المباحَ ترك حرام وهو» أي: تركُ الحرام «واجبٌ» فالمباح واجب. أما أن المباحَ تركُ حرام، فلأنه ما من مباح إلا والتلبسُ به يستلزمُ تركَ محرم، بل محرمات، كشرب الماء، وأكل الطعام، والتنزه في الأماكن بالمشي والحركة، ونحو ذلك يستلزم ترك الزنى وشرب الخمر وقطع الطريق وغير ذلك من المحرمات. وأما أن ترك الحرام واجب، فباتفاق[6].

قوله: «قلنا يستلزمه» إلى آخره[7]، هذا جواب حجة الكعبي.

وتقريره أن المباح يستلزم ترك الحرام، ويحصل به ترك الحرام، لا أن المباح هو ترك الحرام بعينه، لأن ترك الشيء هو الإعراضُ عنه، والإعراضُ عنه يستلزمُ تصوره، ليصح[8] قصد الإعراض عنه، كما أن فعله يستلزم تصورَه، ليصح قصده، ومعلوم أن فاعل المباح قد يكون غافلاً عن تصور حقيقة ترك الحرام [9]والإعراض عنه فضلاً عن تصور حقيقة الحرام[9] فكيف يصح أن يكون فعل المباح هو عينَ ترك الحرام؟

ونحن ذكرنا هذا تقريراً[10] لدعوانا، وإلا فالكعبيُّ قد كفانا مؤنة[11] ذلك بموافقته

---

(١) في (هـ) بعد هذا: فلما مرّ في حده من: ولا ترجيح في المباح.

(٢ - ٢) ما بين القوسين ليس في (آ).

(٣) في (هـ): والمأمور.

(٤) في (ب وج ود وهـ): ثم ينعكس كلياً المباح... الخ.

(٥) في (آ): مأموراً.

(٦) في (ج): باتفاق، وفي (د): فبالاتفاق.

(٧) في (هـ): قلنا: يستلزمه ويحصل به لا أنه هو بعينه، ثم قد يترك الحرام ببقية الأحكام.

(٨) في (هـ): يصح.

(٩ - ٩) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(١٠) في (ج): تقرير، وفي (د): تقديراً.

(١١) في (د): مؤونة.

عليه حيث قال في تقرير حجته: ما مِن مباح إلا والتلبسُ به يستلزم تركَ حرام، وحينئذ نقول: تركُ الحرام لازمٌ لفعلِ المباح، ولا يلزم مِن كون اللازم واجباً لذاته أن يكون الملزوم كذلك.

فإن[1] قال: أنا لا أدعي وجوبَ المباح لذاته[2] بل لغيره[3]، وهو استلزامُه الواجب، وكونُه لا ينفكُّ عنه ولا يَتِمُّ إلا به، فيصير من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهو[4] واجب.

قلنا: رجع الخلاف لفظياً[5] لأنا[6] لا نُنازعك في وجوبه بهذا التفسير، فأنت تقولُ: المباح واجب لغيره[7]، ونحن نقول: ليس واجباً لذاته[8]، ولا تنافي بينهما.

قوله: «ثم قد يترك الحرام»، إلى آخره[9]. هذا إلزام للكعبي[10] على مذهبه[11].

وتقريره: أنه إن لزم أن يكون المباحُ مأموراً به واجباً، لأنه يترك به الحرام، لزم ذلك في بقية الأحكام، لأن كُلَّ واحدٍ منها[12] يترك به الحرام[13]، فيكون الواجبُ كالمكتوبة مثلاً إذ يترك بها الزنى واجباً، والمندوبُ كالسِّواك، إذ يترك به شرب الخمر واجباً، والحرام كشرب الخمر مثلاً، إذ يترك به اللواط وسائر المحرمات واجباً وهو باطل. إذ يلزم أن يكونَ المندوبُ والحرامُ واجباً، ويكون الواجب واجباً مرتين: من جهة وجوبه في نفسه، ومن جهة ترك الحرام به. واعلم أن هذا قد التزمه الكعبي[14].

وإذا تحقّق أن النزاع في المسألة لفظي بما ذكرنا، فليس التزام ذلك محالاً ولا

(١) فإن، ساقطة من (ج).
(٢) في (ب وج و د): بذاته.
(٣) في (ب و هـ): بغيره.
(٤) في (آ و ب وج): وهذا.
(٥) في (آ وج و د): لفظاً.
(٦) في (ج و د): لأننا، وفي (هـ): لا نقول لا ننازعك.
(٧) في (ب وج و د و هـ): بغيره.
(٨) في (ب وج و د و هـ): بذاته.
(٩) في (هـ): ثم قد يترك الحرام ببقية الأحكام فلتكن كلها واجبة وهو باطل.
(١٠) في (هـ): الكعبي.
(١١) في (ج): مذهب.
(١٢) في (هـ): منهما.
(١٣) في (ج) بعد هذا: لزم ذلك في بقية الأحكام، وهو تكرار وقع خطأ.
(١٤) في (هـ): قد ألزمه.

بعيداً بناء على أنه من ذوات الجهتين، فيكون الواجب واجباً مرتين من جهتين، والسِّواك مندوباً واجباً[1] من جهتين، وكذلك الحرامُ أو المكروه واجباً من جهتين، وكذلك ما ألزموه من أن الإجماع على أن أحكام الشرع خمسة، وعلى قولك: إن المباح واجب تكون أربعة، فإن ذلك لا يلزمه، لأنه حمل الإجماع على ذوات الأحكام من جهة تحقّقها في أنفسها، أما من جهة أن التلبُّسَ بها يستلزمُ تركَ الحرام الذي هو واجب، فهي أربعة. بل هي حكم واحد وهو الواجب. وبالجملة فهو يلاحظ الجهتين، فيصحُّ قولُه، ويصير النزاع لفظيًّا كما قرّرناه.

(١) في (ج): واجب.

الشانيةُ: الانْتِفاعُ بالأَعْيانِ قَبْلَ الشَّرْعِ، على الإباحةِ عِنْدَ التَّمِيْمِيِّ وَأَبي الخَطّاب وَالحَنَفِيَّةِ، وعلى الحَظْر عندَ ابن حَامِدٍ والقَاضي وبعضِ المُعْتَزِلَة. وعلى الوَقْفِ عندَ أبي الحَسَنِ الخَرَزِيِّ والوَاقِفِيَّة.

* * * * * *

المسـألـة «الشـانية»: يعني من مسألتي المباح «الانتفاع بالأعيان قبل» ورود[1] «الشرع على الإباحة» أي: على حكم الإباحة محكوم بإباحته «عند» أبي الحسن «التَّميمي وأبي الخطّاب» من أصحابنا «و» عند «الحنفية[2] وهو» يعني الانتفاع بالأعيان «على الحظر» وهو المنع «عند» أبي عبد الله «ابن حامد والقاضي» أبي يعلى «وبعض المعتزلة»، وهو ـ أعني الانتفاع[3] ـ «على الوقف عند أبي الحسن الخرزي»[4] من أصحابنا «والواقفيّة» وهم الذين يقفون في الأحكام عند تجاذب الأدلّة لها.

هذا نقل الشيخ أبي محمد، وممّن قال بالإباحة مطلقاً أبو الفرج بن القصّار من المالكيّة، وممّن قال بالحظر مطلقاً الأبهري منهم أيضاً.

أمّا الشيخُ أبو حامد، فحكى عن المعتزلة فيما لا يقضي العقلُ فيه من الأفعال بحسن ولا قبح ضرورة[5] أو نظراً ثلاثة أقوال: الإباحة والحظر والوقف باعتبار تعدّد فرقهم.

والآمِدي حقّق هذا النقل وفصّله فقال: المعتزلة قسموا الأفعالَ الاختياريّة إلى ما حسّنه العقل، فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح، وإلى ما قبَّحه العقل، فمنه حرامٌ، ومنـه مكروه، وإلى ما لم[6] يقضِ العقل فيه بحسن ولا قبح، فمنهم من قال: إنّه واجب، ومنهم من قال: إنّه محرّم، ومنهم من توقّف.

قلت: هذا بعضُ ما نقل في هذه المسألة، وهي من فروع تحسين العقل وتقبيحه وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى[7].

ثم لنتكلم على أدلة «المختصر».

---

(١) ورود، ليست في (د).

(٢) في هامش (آ): عند أبي حنيفة، وكذلك هو في (ج).

(٣) في (د): بالانتفاع.

(٤) في (ب): الجزري.

(٥) في (ج): صورة، وهو تحريف، وفي (د): ضرورية.

(٦) في (ب): ما لا.

(٧) في (هـ): سبحانه وتعالى.

المُبِيْحُ: خَلْقُها لا لحكمةٍ عَبَثٌ، ولا حِكْمَةَ إلّا انْتِفاعُنا بِها إذْ هُوَ خالٍ عَنْ مفسدةٍ كالشّاهِدِ.

* * * * * *

[٥٣] قوله: «المبيح»، أي، احتج القائل بإباحة الأفعال في الأعيان قبل ورود الشرع بأن قال: «خلقها لا لحكمة عبث» إلى آخره.

(١ وتقرير(٢) حجّته أن خلق الأعيان لغير حكمة عبث ١)، والباريء جلّ جلاله منزّه عن العبث، «ولا حكمة» في خلقها «إلا انتفاعنا بها» فيكون مباحاً، لأنّه انتفاع خالٍ عن مفسدة كما في الشاهد، أي: الحكم المشاهد بين(٣) المخلوقين، وهو أن الانتفاع الخالي عن مفسدة مباح فيمَا بينهم، كالاستظلال بجدار الغير والاستضاءة بناره.

أمّا أن خلق الأعيان لغير حكمة عبث، فلأن ذلك لا فائدة له عبث(٤)، ولأن حقيقة العبث هو الفعل الخالي عن حكمة أو خلو الفعل عن حكمة، وأمّا(٥) أن الباريء جلّ جلاله منزّه عن العبث فلقوله سبحانه(٦) وتعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥]، أنكر عليهم حسبانهم أنه خلقهم عبثاً لا لحكمة ولا لفائدة، والعبث في اللغة: اللعب، بل إنّما خلقهم لحكمة، وهي الامتحان بالتكليف ثم الجزاء على ما يكون منهم في المعاد، ثم نزّه نفسه عن ذلك بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٦]، أي: عمّا ظننتموه من العبث، وأمّا(٧) أنّه لا حكمة في خلقها إلا انتفاعنا(٨) بها، فلأنّ العقل والعرف جاريان(٩) بأن الحكيم إذا بنى داراً، وملأها من المآكل(١٠) والمشارب، وأنواع ما

(١ - ١) ما بين القوسين ليس في (هـ).
(٢) في (ج): وتقريره.
(٣) في (هـ): من.
(٤) هكذا في المخطوطات كلها، ولعل فيه سقط تقديره مثلاً: وما كان كذلك فهو عبث.
(٥) في (هـ): أما.
(٦) سبحانه، ليست في (د).
(٧) في (ج): وإنما.
(٨) في (هـ): انتاعنا، وهو تحريف.
(٩) في النسخ عدا (هـ): جازمان.
(١٠) في (ب وج ود): بالمآكل.

يُستمتع به، ودعا إليها الناس، أنه أَذِنَ لهم في الاستمتاع والانتفاع بذلك، فالله[١] سبحانه وتعالى أحكمُ الحكماء، وهٰذه الدنيا وما فيها دارُه وملكُه، والخلقُ ضيوفُه، فيكون ذلك إذناً لهم في الانتفاع بها وهو المطلوب.

وأما أنه انتفاعٌ خالٍ عن مفسدة، فلأن المفسدة إما لحوق الضرر بالمنتفع أو بالمالك[٢]، وكلاهما منتف. أما المنتفع، فلأن تضرره إما من جهة انتفاعه، وهو جمع بين الضدين وهو محال، أو من[٣] جهة أخرى، ولا دليل عليها والأصل عدمها، وأما المالك، فهو الله سبحانه وتعالى، ولحوق الضرر والنفع له محال.

فثبت بما ذكرناه أن الانتفاعَ بالأعيانِ قبل الشرع[٤] مباح.

---

(١) في النسخ عدا (هـ): والله.

(٢) في (ج): بالملل. وفي (د): بالملك، وفي (هـ): وأما بالمالك.

(٣) من، ساقطة من (هـ).

(٤) في (هـ): الشروع.

وَرُد، بأنَّ أفعالَهُ تعالى لا تُعَلَّلُ، ويجوزُ أَنْ تكونَ الحكمةُ صبرَ المُكَلَّفِ عنها فَيُثابَ، وخُلُوُّهُ عن مفسدةٍ ممنوعٌ، إذْ هُو تَصَرُّفٌ في مُلْكِ الغَيْرِ كالشّاهِدِ.

******

قوله: «ورد» إلى آخره[1]. أي: رد هذا الاستدلال وأبطل بأنه مبني على أن أفعال الله سبحانه وتعالى معللة بالأغراض والعلل وذلك ممنوع، فلا يصح قولهم: خلقها لا لحكمة عبث، بل أفعاله[2] سبحانه وتعالى لا تعلل، فجاز أنَّه خلقها كما شاء، وتعبدنا[3] باجتنابها تعبداً محضاً.

سلمنا أن أفعالَه سبحانه[4] وتعالى معلَّلَة، وأن لا بد لها من حكمة ظاهرة، لكن لا نُسَلِّمُ انحصارَ الحكمة في انتفاعنا بها، بل جاز أن تكون الحكمة في خلقها[5] امتحان المُكلَّفِ بالصبر عنها ليثاب عليه، كما[6] قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، ﴿وَجَزَاهُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٢]، أي: بما صبروا عن الشهوات وعلى الطاعات.

وأما خلو الانتفاع بها عن[7] مفسدة فممنوع، بل فيه مفسدتان:

إحداهما[8]: بطلانُ مقصود الامتحان المذكور.

الثانية: أنه تصرف في ملك[9] الغير بغير إذنه، فكان محظوراً كالشاهد، فإن الواحد منَّا لا يجوز له أكلُ طعام غيره أو شرب شرابه، أو ركوب دابته أولبسٌ[10] ثوبه بغير إذنه، فكذلك محلُّ النزاع.

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.
(٢) في (هـ): أفعال الله.
(٣) في (ب وج و د): وتعبد باجتنابها.
(٤) سبحانه، ليست في (د و هـ).
(٥) في (آ و ب وج و د): خلقه.
(٦) في (هـ): وكما.
(٧) عن، ساقطة من (هـ).
(٨) في (هـ): أحدهما.
(٩) في (آ): لملك.
(١٠) في (آ و ب وج و د): ولبس.

الحَاظِرُ: تَصَرُّفٌ في مُلْكِ الغَيْرِ بغيرِ إِذْنِه فَحَرُمَ، كالشّاهِدِ، ثُمَّ الإقدامُ عليهِ خَطَرٌ، فالإمساكُ أَحْوَطُ.

* * * * * *

قوله: «الحاظر»[1] أي: احتج القائل بالحظر بأن قال: «تصرف» أي[2]: الانتفاع المذكور، تصرف «في ملك الغير بغير إذنه، فحرم كالشاهد» وقد تقررت[3] هذه الحجة في الاعتراض على حجة المبيح آنفاً.

قوله: «ثم الإقدام»، إلى آخره[4]. حجة أخرى على القول بالحظر، وتقريرها أن الإقدام على هذا الانتفاع خطر، أي: مخاطرة بالنفس، فالإمساك عنه أحوط لها في العقل.

أما أنه خطر، فلأن بتقدير الحل في نفس الأمر يكون أمنةً من العذاب، وبتقدير التحريم يكون معرضة له، فهذا وجهُ المخاطرة وهو[5] ركوبُ أمرٍ يلحق فيه الضرر على بعض الاحتمالات.

وأما أن الإمساك[6] عن الانتفاع المذكور يكون أحوطَ، والحالة هذه، فهو من القضايا الضرورية عقلاً وشرعاً وعرفاً، وهو[7] غني بذاته عن بيان، فثبت بما ذكرناه من الحجتين أن الانتفاعَ المذكور محظور.

---

(١) في (آ): الخاظر، وهو تصحيف.

(٢) في (هـ): أن.

(٣) في (آ): قررت.

(٤) في (هـ): ثم الإقدام عليه خطر، فالإمساك أحوط.

(٥) في (آ و ب و ج و هـ): وهي.

(٦) في (ج و د): الامتثال.

(٧) في (هـ): وهي.

وَرُدَّ، بأن مَنْعَ التَّصَرُّفِ في ملكِ الغير ثَبَتَ بالشرع ، والكلامُ قبلَه، ثم المَنْعُ بالنسبةِ إلى مَنْ يَتَضَرَّرُ بهِ، والاحتياطُ معارَضٌ بأنَّ المُمْتَنِعَ على سِمَاطِ المَلِكِ يُعَدُّ مُبَخِّلًا له، مُفْتَاتاً مُتَكَبِّراً عليه، فالإقدامُ أَحْوَطُ، أو مساوٍ، فلا ترجيحَ .

* * * * * *

قوله: «ورد»، يعني: احتجاج الحاظر بما ذكره.

أما الحجة الأولى: فهي مبنية على قياس الغائب على الشاهد، أي: قياس[1] أحكام الله سبحانه وتعالى على أحكام الخلق فيما بينهم، وهو قياس فاسد، لأن منع التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق حكم شرعي إنما ثبت بالشرع، والكلام فيما قبل الشرع، وشرط[2] صحة القياس اتحاد باب[3] المقيس والمقيس عليه، فإن ادعيتم[4] أن منع التصرف فيمَا بين الخلق عقلي منعناه[5]، إذ لا مدرك للأحكام عندنا إلا الشرع، والعقل عن ذلك بمعزل، وإن سلمتم أنه شرعي امتنع القياس، لأن ما قبل الشرع عقلي عندكم، وما بعده شرعي، فاختلف البابان، فلا يصِحُّ[6] القياسُ، لأنه إنمَا يُقاس مثلًا عقلي على عقلي، أو شرعي على شرعي، أو عادي على عادي، أما قياسُ بعض هذه الأنواع على بعض فلا يَصحُّ.

قوله: «ثم المنع بالنسبة إلى من يتضرر به» هذا جوابٌ آخر عن الحجة المذكورة بالفرق.

وتقريرُه: أن المنع من التصرف في ملك الغير إنما يُناسب ويتحقق مقتضيه[7] إذا كان ذلك[8] الغير يتضرر[9] به، وهذا المعنى إنما يتحقق في الشاهد دون الغائب، فإن

---

(١) قياس، ساقطة من (آ).

(٢) في (ج و د): وشرطه.

(٣) في (د): اتحادب، وهو تحريف.

(٤) في (آ): اذعنتم.

(٥) في (هـ): معناه.

(٦) في (د): يصلح.

(٧) في (ج و د) بعد هذا: بالفرق وتقريره أن المنع من التصرف. وهو تكرار واضح من الناسخ.

(٨) في (هـ): هذا.

(٩) في (هـ): يضربه.

الله سبحانه وتعالى لا يتضررُ باستهلاك شيء من مخلوقاته، وحينئذ ينقطِعُ الإلحاق ويمتنع القياس.

وأما الحجة الثانية للحاظر، فالاحتياط[1] فيها معارض بما يبطل دلالته، وهو أن ملكاً من الملوك لو مد سماطاً، ودعا إليه الناس، فامتنع بعضهم من الأكل مع قدرته[2] عليه طبعاً، عدَّ ذلك الممتنع في العادة مبخِّلاً للملك، أي: معتقداً بخله مفتاتاً[3] متكبراً عليه أن يثبت له على نفسه منة ويداً عليا، وذلك أيضاً خطر، إذ فاعلُه يستحق العقاب والإهانة عقلاً وعرفاً، والله سبحانه وتعالى مع خلقه، كملك دعا الناس إلى سِماطه[4]، فيكون الإقدامُ على الانتفاع أحوطَ من الإمساك عنه، أو مساوياً له، وحينئذ لا ترجيح للحظر، والحاظر في مقام ترجيحه محاولاً له، فإذا لم يتم له رجحانُه، بطل احتجاجُه.

---

(١) في (ج و د): والاحتياط.

(٢) في (ب و هـ): القدرة.

(٣) في (د): مفتاناً.

(٤) وفي هذا الكلام نظر من ثلاثة أمور:

١ ـ المثال في غير الموضوع لأنه دعاهم، ومعناه أنه أذن لهم، فإذن هو ليس بحاظر.

٢ ـ فيه تشبيه الله بخلقه، وهو غير سليم، لأن شأن الله يختلف عن شأن خلقه.

٣ ـ في المثال المذكور من امتنع منهم امتنع خوفاً من صاحب الطعام ولم يمتنع تبخيلاً، ولا تكبراً، وإنما إعظاماً له، وذلك حيث أنه لا يأكل الطعام إلا بعد الإذن. وفي (د): دُعي الناس إلى سماطه.

الواقِفُ: الحَظْرُ والإباحةُ من الشَّرْعِ، فلا حُكْمَ قبلَهُ، والعَقْلُ مُعَرِّفٌ لا حَاكِمٌ.

******

قوله: «الواقف» أي: حجة الواقف[1] على توقفه عن[2] الجزم[3] بإباحة أو حظر، هو أن «الحظر والإباحة من الشرع فلا[4] حكم قبله».

أمـا أن الحـظر والإباحة من الشرع، فلأن معنى الحظر قول الشارع: حرمت عليكم هذا، أو هو[5] محـرم عليكم، ومعنى الإباحة قوله: أبحتُ لكم هٰذا[6]، أو أنتم[7] مخيرون[8] في فعله أو تركه[9]، كما سبق في تعريف أحكام التكليف، وأما أنه لا حكم قبله، فلأن الكلام فيما قبل الشرع، وبالضرورة إذ لا حاكم، فلا[10] حكم، وإذ لا قائل، فلا[10] قول.

قوله: «والعقل معرف لا حاكم»، هذا[11] جوابُ سؤال مقدر، وهو أن يقال: لا نسلم أن الحظرَ والإباحة لا يكونان[12] إلا من الشرع، بل قد[13] جاز أن يصدرا[14] عن العقل قبل الشرع كما تقوله[15] المعتزلة.

فأجيبت[16]: بأن هذا بناء منهم على أن العقل قبل الشرع حاكم[17]، ونحن نمنع

---

(١) في (ج): للواقف.
(٢) في (د): على.
(٣) في (ب): الجرم، وفي (ج): الحرام.
(٤) في (هـ): ولا.
(٥) في (ج و د و هـ): وهو.
(٦) في (ج): هذه.
(٧) في (ب و ج و د و هـ): وأنتم.
(٨) في (هـ): مجلدون.
(٩) في (ج و د و هـ): وتركه.
(١٠) في (ج و د): ولا.
(١١) في (آ و ب و ج و د): هو.
(١٢) في (ج): يكونا.
(١٣) قد، ساقطة من (ب و ج و د).
(١٤) في (ج): يصدر.
(١٥) في (ب): يقوله. وفي (هـ): تقول.
(١٦) في (د): وأجيب، وفي (هـ): فأجب.
(١٧) في (آ و ب و ج و د): أن العقل حاكم.

ذلك، وإنما(١) هو معرف، أي: هادٍ ومرشد إلى فهم الخطاب. ووجهُ الاستدلال ونحوه من التصرف في مقتضيات الأحكام بعدَ ثبوتها، لا أنه(٢) حاكم بها مثبت لها قبل الشرع.

وسيأتي الكلامُ إن شاء الله تعالى(٣) في تحسين العقل وتقبيحه في سياق هذا الكلام، وهو(٤) الموضع الذي كنا وعدنا بذكره فيه(٥) لتعرضنا به(٦) ها هنا.

ثم إن الواقفية تارةً(٧) يُفسرونَ الوقف بأنه لا حكم أصلاً، فنقف(٨) حتى يَردَ الحكم من حاكم الشرع، وهٰذا الذي حكيناه عنهم. وتارة يفسرون الوقف بأن هناك حكماً لا نعلم(٩) ما هو فنقف حتى يظهر لنا عينه، والأول أصح، ويرد على حجة الواقفية المعارضة بحجة الحاظر والمبيح.

والمختار: القول بالإباحة قبل الشرع ـ وهو وفق قول الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: الأصل في الأطعمة ونحوها الحل(١٠) ـ ليس ذلك بناءً على تحسينِ العقل وتقبيحه، بل(١١) الحجة في ذلك الكتاب والسنة والاستدلال.

أما(١٢) الكتاب، فقولُه سبحانه وتعالى: (١٣﴿هُوَ الذي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَميعاً﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿اللهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ البَحْرَ﴾ ١٣) إلى قولـه سبحانه وتعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَميعاً مِنْهُ﴾ [الجاثية: ١٢ ـ ١٣]، ونظائرها من الآيات.

وجهُ الاستدلالِ أنه سبحانه وتعالى أخبرهم في معرض الامتنان عليهم، وتذكيرهم النعمة، أنه خلق لهم ما في الأرض وسخَّره لهم، واللام للاختصاص أو

---

(١) في (آ): إنما.
(٢) في (ب): لأنه، وفي (ج): إلا.
(٣) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٤) في (آ): وهذا.
(٥) فيه، ساقطة من (هـ).
(٦) في (هـ): لتعرضاته ها هنا.
(٧) تارة، ساقطة من (د).
(٨) في (آ و ب و ج و هـ): فيقف.
(٩) في (آ و ب و ج و هـ): لا يعلم.
(١٠) في (د): في الأطعمة الحل ونحوها.
(١١) في (هـ): بل والحجة.
(١٢) في (ج): لنا.
(١٣ ـ ١٣) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

الملك إذا صادفت قابلاً[1] له، والخلق قابلون للملك، وهو في الحقيقة تخصيصٌ من الله سبحانه وتعالى لهم بانتفاعهم به، إذ لا مالكَ على الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى، فاقتضى ذلك أنهم متى اجتمعوا وما خلق وسخر لهم في الوجود، ملكوه، [2]وإذا ملكوه[2]، جاز انتفاعُهم، إذ فائدةُ الملك جوازُ الانتفاع.

وأما السنة: ففي «الصحيحين» من حديث سعد بن أبي وقاص[3]، عن النبي ﷺ قال: «إنَّ أعْظَمَ المُسْلمينَ في المسلمينَ جُرْماً مَنْ سأَلَ عَنْ شيءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى النَّاسِ[4]، فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»[5]. وهذا ظاهر ـ إن لم[6] يكن قاطعاً ـ في أن الأصل في الأشياء الحل، والتحريم عارض، وعن سلمان الفارسي[3] قال: سُئِلَ رسولُ الله ﷺ عن السَّمن والجبن والفِراءِ[7]، فقال: «الحَلالُ ما أَحَلَّ اللهُ في كتابِهِ، والحَرامُ ما حرَّمَ اللهُ في كتابهِ، وما سكتَ عنهُ فهوَ ممَّا عفَى عنْه» رواه ابن ماجه و الترمذي[8]. [٥٤]

---

(١) في (ب): قائلاً، وفي (هـ): إذا صارت قابلاً.

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج) و (د).

(٣) في (د) : رضي الله عنه.

(٤) في (هـ): في الناس.

(٥) أخرجه البخاري (٧٢٨٩) في الاعتصام: باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ومسلم (٢٣٥٨) في الفضائل: باب توقيره ﷺ، وأبو داود (٤٦١٠) في السنّة: باب لزوم السنّة.

(٦) لم: ساقطة من (ج).

(٧) في (د): والعزاء، وهو تحريف.

(٨) هو في سنن الترمذي (١٧٢٦) وابن ماجه (٣٣٦٧) وأخرجه الحاكم ١١٥/٤، والبيهقي ٣٢٠/٩ و ١٢/١٠ من طريق سيف بن هارون البرجمي، عن سليمان التيمي، عن أبي عثمان، عن سلمان. وسيف بن هارون ضعيف. وروى سفيان وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان، قوله.

قال الترمذي: وكأن الموقوف أصح، وسألت البخاري عن هذا الحديث، فقال: ما أراه محفوظاً روى سفيان عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان موقوفاً.

قلت: وفي الباب ما يشهد له من حديث أبي ثعلبة الخشني عند الدارقطني ص ٥٠٢، والحاكم ١١٥/٤، والبيهقي ١٢/١٠، ١٣ بلفظ: «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها» ورجاله ثقات إلا أن مكحولاً راويه عن أبي ثعلبة لا يصح له سماع منه، ومن حديث أبي الدرداء عند الحاكم ٣٧٥/٢، والبيهقي ١٢/١ بلفظ: «ما أحل الله في كتابه، فهو حلال، وما حرم، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإن الله لم يكن نسيا، ثم تلا هذه الآية: ﴿وما كان ربك نسيا﴾». وسنده حسن، وصحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي، وأورده الهيثمي في «المجمع» ٧٥/٧، وعزاه للبزار، وقال: ورجاله ثقات، وذكر الحافظ في «الفتح» ٢٦٦/١٣ أن البزار قال: سنده صالح.

وأما الاستدلالُ فيما سبق، وهو - وإن عورِضَ بما ذكرَ - يصلُح أن يكونَ مؤكداً لما ذكرنا هاهنا، فثبت بذلك أن الأفعالَ قبل الشرع على الإباحة، وأن المدرك لذلك سمعي لا عقلي.

وفائِدَةُ الخِلافِ، اسْتِصْحَابُ كُلِّ حالٍ أَصْلَهُ، فيمَا جُهِلَ دَليلُهُ سَمْعاً.

* * * * * *

قوله: «وفائدة الخلاف»، إلى آخره[1](2] أي: فائدة الخلاف[2] في أن الأفعال قبلَ الشرع على الإباحة أو الحظر أو الوقف «استصحاب كل»، أي: كل واحد من القائلين «حال أصله» قبلَ الشرع «فيما جهل دليلُه سمعاً» بعد ورود الشرع.

مثـالُـه: أن العلمـاء اختلفوا في إباحة أكلِ الخيلِ والضب والضَّبُعِ والأرنب والثعلب وسنَّوْر البر والزَّرافة وسِباع البهائم وجوارح الطير والحشرات والهوام، فلو قُدِّرَ أنـه لم يُوجـد في شيء من ذلـك دليلٌ[3] بنفيٍ ولا إثبات، أو وُجِدَ دليل متعارض متكافىء، رجع كُلُّ واحد من العلماء إلى أصله قبل الشرع، فاستصحب حاله إلى ما بعدَ الشرع، فالمبيحُ يقولُ: الأصل في هذه الأشياء الإباحة، والأصل بقاءُ ما كان على ما كان، بناءً على القول باستصحاب الحال، والله[4] سبحانه وتعالى أعلم.

ثم هذا المـوضـع هو موضـع الكلام في تحسينِ العقل وتقبيحه، والكلام في تلخيص محل النزاع، ثم في دليله باختصار، إذ كنا قد بسطنا القولَ فيه في كتاب مفردٍ وهو كتاب «رد[5] القول القبيح بالتحسين والتقبيح» فنقول وبالله التوفيق[6]: التحسين والتقبيح

ذهبت المعتزلة في آخرين إلى أن الأفعالَ لِذواتها منقسمة إلى حسنة وقبيحة، ثم منها ما يدرك حسنُه وقبحُه بضرورة العقل، كحسن الإيمان، وقبح الكفر، ومنها ما يُدرك بنظر العقل كحُسن الصدق الضار، وقُبح الكذب النافع، إذ قد اشتمل كُلٌّ منهما على جهتين: حُسْنٍ وقُبْحٍ[7]، ومصلحة ومفسدة، فاحتيج في معرفة الحسن والقُبح[8]

---

(١) في (هـ): وفائدة الخلاف استصحاب كل حال أصله فيما جهل دليله سمعاً.

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج)، وهو ساقط أيضاً من (د) مع كلمة إلى آخره، قبله.

(٣) في الأصول: دليلاً، وهو خطأ.

(٤) في (ب): فالله.

(٥) في (آ): ذر، وفي (ب و ج): در ويوجد على هامش (آ) ما يلي: «قوله ذر القول الخ لعل أصله در القول فحرفه الناسخ. إذ الذر هنا لا مناسبة له أو أن أصله رد فتصحف». وقد مرت سابقاً في النسخة (آ) بلفظ: رد. وفي (د و هـ): درء.

(٦) في (د و هـ): سبحانه وتعالى التوفيق.

(٧) في (ج و د و هـ): وقبيح.

(٨) في (ب و ج و د و هـ): والقبيح.

منهما[1] إلى نظر يرجح إحدى الجهتين على الأخرى، ومنها ما لا يُدرك إلا بالسمع كحُسن العبـادات واختصاصها بالأمكنة والأوقات، إذ تقدير نصب الزكوات[2] وقدر الواجب فيها، وأُروش الجنايات، والأسباب الموجبة لها، وإيجاب صوم آخر يومٍ من رمضان وتحريم صوم اليوم الذي[3] بعده، واستحباب صوم تسعة من ذي الحجة وتحريم صوم أربعة بعدها، وصحة الصلاة في جميع الأزمنة إلا خمسةَ أوقات، وفي جميع الأمكنة إلا سبعة[4] مواضع، مما لا يدرِكه العقلُ، فيحتاجُ فيه إلى موقف من[5] الشرع، فهٰذه حكايةُ المحققين لمذهب المعتزلة.

ثم استفاض ذكرُ مذهبهم على ألسنة الفقهاء وغيرهم، حتى استعملوا فيه عباراتٍ مجملة موهمة كقولهم: العقل يحسن ويقبح[6]، أو العقل يُوجب ويُحرم[7]، أو حاظرٌ ومبيح، حتى صار بعضهم يفهم أن العقل شارع فوقَ الشرع، وأنه ملزم[8] له بالحكم بمقتضاه إلزامَ الغريم غريمه، وسببُ ذلك تلقِّي بعضهم تلك العبارات عن بعض من غير نظر وتدبر[9].

وتحقيقُ الكلام في هذا المقام ما حققه[10] بعضُ المتأخرين أن الحسن والقُبح قد يرادُ بهما ما لاءم الطبع ونافره، كإنقاذ[11] الغريق واتهام البريء.

وقد يُرادُ بهما صفة الكمال والنقص، نحو: العلم حسن، والجهل قبيح.

وقد يُراد بهما ما يوجب المدح والذم الشرعيين عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً.

ولا نزاع في أنهمـا بالتفسيرين الأولين عقليان[12] أي: يستقـل[13] العقلُ بإدراك

(١) في (د): فيهما.
(٢) في هامش (آ): الزكاة.
(٣) ليست في (آ و ب و ج و د).
(٤) في المخطوطات: سبع.
(٥) من، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(٦) في (ب و ج و د و هـ): محسن ومقبح.
(٧) في (ب و ج و د و هـ): موجب ومحرم.
(٨) في (ب): ملتزم.
(٩) في (ب و ج و د و هـ): تدبر ونظر.
(١٠) في (ب): ما حققته.
(١١) في (ب): فإنقاذ.
(١٢) في (هـ): عقليين، وهو خطأ.
(١٣) في (ب): يشتغل.

الحُسن والقبح فيهما.

أما الثالث، فهو محل النزاع، فالمعتزلة قالوا: هو عقلي أيضاً يستقل[1] العقل[2] بإدراكه بدون الشرع وقبله.

وأهل السنة قالوا: هو شرعي، أي: لا يُعلم استحقاقُ المدح والذم[3] ولا الثوابُ والعقاب شرعاً على الفعل إلا مِن جهة الشرع على ألسنة الرسل.

وعلى هذا وقع النزاعُ في تعريف الحسن والقبيح[4]، فقيل: الحسنُ: ما لفاعله أن يفعلَه، والقبيحُ: ما ليس لفاعله أن يفعله، يعني[5] عقلاً، وهو تعريف اعتزالي.

وقيل: الحسن: ما ورد الشرع بتعظيم فاعله والثناء عليه، والقبيح يقابله، وهذا تعريف سني جمهوري، وإنما غلط المعتزلةُ في هذا الباب من جهة أن غالبَ[6] ما استُحسِنَ أو استُقْبِحَ[7] في الشرع هو مستحسن أو مستقبح في العقل بالاعتبارين الأولين في الحسن والقبح، وهما الملاءمة والمنافرة والنقص والذم.

مثاله: أن إنقاذ الغريق ونحوه اشتمل على أمرين، أحدُهما: المناسبة العقلية، فالعقل يستقل بدركها، والثاني: ترتُّبُ الثواب عليه، فالعقل لا يستقل بدركه جزماً، بل جوازاً، وهو[8] محلُّ النزاع، وكذا الكلامُ في جانبِ القُبح[9]، وللنزاع بين الطائفتين مآخذ أشار إليها الأصوليون[10].

أحدها: أن الشرع هل هو[11] مؤكد وكاشف، أو منشىء ومبتدىء.

فالمعتزلة قالوا: الشرع مؤكِّد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأفعال وقبحها

---

(١) في (ب): يشتغل.

(٢) العقل، ساقطة من (آ).

(٣) في (هـ): الذم والمدح.

(٤) في (آ): والقبح.

(٥) يعني، ساقطة من (ج).

(٦) في (هـ): في هذا الباب أن قالت...

(٧) في (ج و د و هـ): واستقبح.

(٨) في (ج و د): هو.

(٩) في (آ و ب و د و هـ): القبيح.

(١٠) في (ب): الأصوليين.

(١١) في (آ و ب و ج): أن الشرع مؤكد وكاشف أو منشىء ومبتدىء. وفي (د): أن الشرع هو مؤكد وكاشف ومبتدىء.

ضرورة أو نظراً، كاشفٌ عما لا[1] يُدركه من الأحكام شرعاً كالعبادات ونحوها، وليس قولُهم: إن العقل لا يُدركُ الحسن في العبادات ونحوها منافياً لقولهم: إنها حسنة في العقل، لأن مرادهم بحسنها فيه أنه[2] لو كانت له قوة على إدراك حقائقها تامة، لأدركها حسنة، ومدركُهم في ذلك أن الله سبحانه وتعالى حكيم، فيستحيلُ عليه عقلاً إهمالُ المصالح أن لا يأمُرَ بها، ويثيب عليها، وإهمالُ المفاسد أن لا ينهى عنها[3] ويُعاقب عليها، وما استحال على الله تعالى[4] وجب أن يستحيل عليه دائماً في كل وقت، فلذلك قالوا: إن ما ثبتَ بعدَ الشرع، فهو ثابت قبله، وإلا لكان المستحيل عليه سبحانه وتعالى جائزاً عليه في كل[5] وقت من الأوقات، وهو محال. غاية ما في الباب أن العقلَ أدرك الحُسْنَ والقُبْحَ[6] في بعض الأوقات[7] دون بعض، فلما ورد الشرع، كان مؤكداً لحكم العقل فيما أدركه، كاشفاً له عما لم يُدركه.

أما الجمهورُ، فقالوا: الشرعُ منشيء الأحكام، ومخترعٌ لها ولم يكن منها[8] قبل الشرع شيءٌ، ولا يستقل العقلُ بإدراك شيء منها جزماً بل جوازاً[9]، وهذا هو محزُّ[10] الخلاف وغايتُه بين الطائفتين وهو أن[11] إدراك العقل لإثابة الله سبحانه وتعالى للطائع وعقابه للعاصي، هل هو إدراك جازم قاطع كما يدرك أنه حكيم عليم؟ أو إدراك محتمل على جهة الجواز كما يُدرك أنه سبحانه وتعالى يجوز أن يوقع[12] المطر غداً وأن لا يوقعه؟ وليس محل الخلاف ما يتوهمه كثيرٌ من الناس من أن العقل هو الموجب والمحرم، بل الله سبحانه وتعالى هو الموجب والمحرم[13]، والعقل يدرك[14] كونه موجباً

---

(١) في (آ و ب و ج و د): لم.
(٢) أنه، ساقطة من (هـ).
(٣) في (ب): عليها.
(٤) في (د و هـ). سبحانه وتعالى.
(٥) كل، ساقط من (آ و ج و د و هـ).
(٦) في (د): القبيح.
(٧) في (ب و ج و د و هـ): الأفعال.
(٨) في (آ): لها.
(٩) في (ج): جوزا.
(١٠) في (ب): مجزّ. وفي (هـ): مجرى.
(١١) أن، ساقطة من (هـ).
(١٢) في (هـ): لوقوع، وهو تحريف.
(١٣) في (آ و ب و ج و هـ): المحرم.
(١٤) في (آ و ب و ج و د): يدركه.

إدراكاً قاطعاً أو جائزاً على الخلاف.

ومَدْرَكُ أهلِ السُّنةِ فيمَا قالوه(١) عقلي وسمعي:

أما العقل: فهو ما دلَّ على أن الله سبحانه وتعالى لا يجبُ عليه رعايةُ مصالح الخلق(٢)، بل له أن يُراعيها وأن يُهمِلَها، ويَفْعلَ فيهم ما يشاء.

وتقريرُ الدليل أن العالم حادث مسبوقٌ بالعدم في أزمنة تقديرية(٣) غير متناهية، فإحداثُ البارىء جلَّ جلالُه للعالم(٤) حين أحدثه إما أن يتضمَّن مصلحة أو لا، فإن تضمن مصلحة، فقد أهمل مصلحة خلقه فيما سبق من الأزمنة غير المتناهية أزلاً، وإن لم يتضمن مصلحة، فقد أهمل مصلحتهم أزلاً(٥) وأبداً، فإهمالُ مصلحتهم لازم على التقديرين، وإذا جاز عليه سبحانه وتعالى إهمالُ مصالح خلقه، لم يبق للعقل طريق إلى الجزم برعايتها، وحينئذ يجوز أن يُحَرِّمَ عليهم ما يُصلحهم ويُبيح(٦) لهم ما يُفسدهم، ويجوز(٧) أن يُعَذِّبَ المطيعَ وَيَذُمَّهُ وإن كان ذلك(٨) مفسدةً في حقه، ويُثيبَ العاصي ويمدحه وإن كان ذلك مصلحةً في حقه لا يستحقُّها، فقد بان(٩) بهذا البرهان أن إدراكَ(١٠) العقل الذم(١١) والمدح(١٢) والثواب والعقاب على جهة الجواز(١٣) لا اللزوم، وهو المطلوب.

وأما السمعي فقولُه سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، ونظائرها في القرآن متعددة.

---

(١) في (هـ): قالوا.
(٢) في (د): خلقه.
(٣) في (ج): تقديره.
(٤) في (هـ): العالم.
(٥) في (ج و د): أزلاً فيما سبق من الأزمنة.
(٦) في (ج): ويقبح.
(٧) في (هـ): وحينئذٍ يجوز.
(٨) ليست في (هـ).
(٩) في (د): فبان.
(١٠) مكررة في (ج و د).
(١١) في (ج و هـ): للذم.
(١٢) والمدح، ساقطة من (ج)، وفي (د): للمدح والذم والثواب.
(١٣) الجواز، ساقطة من (د).

ووجه دلالتها أنه نفى[1] العقاب قبل الشرع، ولو استقل العقلُ بإثباته لما صحَّ نفيُه ولتناقض دليلُ العقل والسمع، وتناقضهما في نفس الأمر محالٌ للإجماع على أن الشـرع لم يَرِدْ بمـا يُنـافي العقـلَ، فإذا رأينا دليلَ العقل قد ناقض قاطع السمع[2] وصريحه، علمنا أن ذلك شبهةٌ عقلية لا حجة.

المأخذ الثاني[3]: أن الحَسَنَ والقبيح[4](٥ مشتقان من الحسن والقبح[6]، فعند المعتـزلـة أن المشتق منه وهو الحسنُ والقبح[7] ٥) معنيان قائِمان بالمشتق[8]، وهما[9] الحَسَنُ والقبيحُ، كما أن الأسودَ والأبيض لما كانا مشتقين من السواد والبياض كانا ـ أعني السوادَ والبياضَ ـ معنيين قائمين بالأسود والأبيض.

وإذا ثبت أن الحُسن والقبح معنيان قائمان بالحسن والقبيح، كان إدراكُ قيامهما[10] بهما عقلياً[11] قياساً لإدراك بصيرة[12] العقل لأحكام الأفعال على[13] إدراك البصر لأحكام الأجسام، وهٰذا معنى قولهم: إنَّ قبحها لصفات قامت بها على ما سبق ذكره في مسألة الواجب المخيَّر، وعند الجمهور لا شيء من ذلك، بل الحَسَنُ: ما أمر الله سبحانه[14] وتعالى به أو أذن فيه[15]، والقبيح: ما نهى عنه[16] أو منع منه.

وما قرره المعتزلة فاسد من وجهين:

---

(١) في (هـ): بقي.
(٢) في (هـ): الشرع.
(٣) الثاني: ساقطة من (د).
(٤) في (آ و د و هـ): والقبح.
(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ليس في (ج و د).
(٦) في (آ و هـ): والقبيح.
(٧) في (هـ): القبيح.
(٨) في (د): بالسبق.
(٩) في (آ): وهو.
(١٠) في (ج و د): فيما فيهما، وهو تحريف.
(١١) في (هـ): عقلنا.
(١٢) في (د): نضيرة.
(١٣) على، ساقطة من (ج و د).
(١٤) سبحانه، ساقطة من (د).
(١٥ في (آ): ما أمر الله سبحانه وتعالى أو أذن.
(١٦) في (د): ما نهى الله عنه.

أحدهما: أنه قياس للأعراض(١) على الأجسام، وقد سبق أن قياس الشيء على غير جنسه لا يَصِحُّ، وأن شرط القياس اتحاد باب(٢) الأصل والفرع.

[٥٥] الوجه الثاني: سلمنا صحة القياس لكن يلزم منه قيامُ العرض بالعرض (٣ وهو محال، أما لزوم قيام العرَض بالعرض ٣) فلأن(٤) الأفعال أعراض، والحسن والقبح والصفات أعراض، فلو قام الحسنُ والقبحُ بالأفعال، لزم قطعاً قيامُ العَرَض بالعرض(٥)، وأما أن ذلك محال فلأن(٦) العرض ما(٥) لا يقومُ بنفسه، فهو يحتاج إلى محل يقوم به كالجوهر والجسم، فلو صح قيام الحسن والقبح بالأفعال لكانت الأفعال جواهر و(٧) أجساماً لا أعراضاً وهو محال(٨).

فإن قيل: إن(٩) السرعة والبطء تقوم بالحركة فيقال: حركة سريعة أو بطيئة، وهما عَرَضان، فقد قام العَرَضُ بالعرض، وكذلك(١٠) الشدة والضعف عرضان يقومان بالألوان وهي أعراض، فيقال: سواد وبياض شديد أو ضعيف(١١).

قلنا(١٢): السرعةُ والبطء قائمان(١٣) بالمتحرك بواسطة الحركة لا بنفس الحركة، وكذلك الشدة والضعفُ في الألوان، إنما قاما(١٤) بالجسم المتلون(١٥) لا باللون.

---

(١) في (ج و د): الأعراض.
(٢) في (د): اتحاديات.
(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ليس في (آ).
(٤) في (آ): لأن، وفي (ج): ولأن.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) في (ج): ولأن.
(٧) في (ج و د و هـ). أو.
(٨) في (ب): لكانت الأفعال جواهر وأجساماً، وهي في نفس الأمر أعراض فيلزم أن تكون أعراضاً، لا أعراضاً وأجساماً، وهو محال (أ. هـ). وكذلك في (ج و د و هـ) مع اختلاف في نهايته، حيث ورد: لا أعراضاً وأجساماً لا أجساماً، وهو محال (أ. هـ). ولا يخفى ما في ذلك من الركاكة والاضطراب.
(٩) إن: ساقطة من (آ و د و هـ).
(١٠) في (آ): ولذلك.
(١١) في (د و هـ): شديداً وضعيفاً.
(١٢) في (د): قلت.
(١٣) في (هـ): قائماً.
(١٤) في (ج و د): قام.
(١٥) في (ج): المتلون بالألوان، وفي (هـ): باللون.

قلتُ: فهذا يظهر من قولهم: الأفعال حسنة أو قبيحة بصفة، وعليه دل بحثُ المحققين من الأصوليين حيث ألزموهم قيامَ العرَض بالعرض.

وقال القرافي: القبحُ عند المعتزلة: هو المشتمل على صفة لأجلها يستحق فاعله الذم، والحسن ما ليس كذلك، ومقصودهم بالصفة المفسدة[1].

قلت: وظاهر[2] القولين الاختلافُ، وربما أمكن التلطف إلى الجمع بينهما.

هل يجب على الله رعاية المصلحة

المأخذ الثالث: النزاع في مراعاة المصالح، فعندهم يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية[3] مصالح خلقه، على معنى أن العقل يُدرك وجوب ذلك منه جزماً تحقيقاً للجود[4] والعدل، ثم قالوا: لولا مراعاةُ المصالح والمفاسد، لكان تخصيصُ الفعل المعين من بين[5] سائر الأفعال[6] بحكم معين من بين سائر الأحكام ترجيحاً[7] من غير مرجِّح، فلما خصَّ بعضَ الأفعال[6] بالوجوب وبعضها بالتحريم وبعضها[8] بالإباحة، دلَّ على أن الإيجاب لتحصيل المصلحة، والتحريم لدفعها، والإباحة لخلو الأفعال عن مصلحة ومفسدة.

وعند الجمهور لا يجبُ على الله سبحانه وتعالى رعايةُ المصالح، وإنما يدرك العقلُ ذلك منه[9] على سبيل الجواز.

فأما ثبوت الأحكام في الأفعال، فيجوز أن يكون تعبداً[10] محضاً، ويجوز أن يكون رعايةً للمصالح[11] تفضلاً، وليس النزاع فيه، إنما النزاعُ في رعايتها وجوباً، ولله

(١) في (ج و د): بالمفسدة.
(٢) في (ب): فظاهر.
(٣) في (آ): مراعاة، وقبل رعاية في (ب): مر، وهي زائدة.
(٤) في (ب): للوجود.
(٥) بين، ساقطة من (هـ).
(٦ ـ ٦) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٧) في (هـ): مرجحاً.
(٨) من: وبعضها، إلى قوله: لدفعها، ليس في (ج و د).
(٩) في (هـ): ذلك بناءً على سبيل....
(١٠) في (ب): تكون بعيداً، وفي (ج): معتبراً.
(١١) في (د): تكون رعاية المصالح.

سبحانه وتعالى أن يتفضل برعاية المصالح، وأن لإكماله أن يتفضل بأنواع النعم من العافية والغنى والعزِّ والعلم وأن لا، وقد وقع ذلك مشاهداً في العالم، حيث الناسُ ما بين معافىً ومبتلى، وفقير وغني، وعزيز وذليل، وعالم وجاهل.

فهٰذا ما أردنا إثباته من مسألة التحسين والتقبيح، لأن مدار مذهب المعتزلة عليه.

وسيأتي إن شاء الله تعالى بين أيدينا مباحث تتعلَّقُ به وتُحالُ[1] عليه.

ومن فروعه، مسألة شكر المنعم، وأحكام الأفعال قبل الشرع، وتكليفُ ما لا يُطاق، وأحكـام كثيرة من أحكام المعاش والمعاد. وقد ذكرة[2] جملة من فروع هذا الأصل في كتاب: «رد[3] القول القبيح بالتحسين والتقبيح»، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (د): ويحال.

(٢) في (آ و ب و ج): ذكر.

(٣) في النسخ: درء.

خاتِمَـةٌ: خِطابُ الوَضْعِ: مَا اسْتُفِيدَ بواسِطَةِ نَصْبِ الشَّارِعِ علَمَاً مُعَرِّفاً لِحُكْمِه، لِتعَذُّرِ مَعْرِفَةِ خِطابِهِ في كُلِّ حالٍ. وإنْ قِيلَ: خِطابُ الشَّرْعِ المُتَعَلِّقُ بأَفْعالِ المُكَلَّفِينَ، لا بالاقْتِضاءِ ولا بالتَّخْيير. صَحَّ، على مَا سَبَقَ التَّنْبِيهُ عَلَيْهِ.

* * * * * *

قوله: «خاتمة»، أي: لهذا الفصل، قد بينا عند تعريف الحكم أن خطاب الشرع إما اقتضائي أو وضعي[1].

قال الآمدي: الحكم خطابُ الشارع المفيد فائدة شرعية.

وهو إمَّا أن يكون من قبيل[2] خطاب[3] الطلب أو لا.

فإن كان الأول، فالطلب إما للفعل[4] أو الترك، وكلٌّ منهما إما جازم أو غير جازم.

فإن[5] لم يكن طلباً، فهو إما تخيير أو لا، والأولُ الإباحة، والثاني: هو الحكمُ الوضعي، كالصحة والبطلان، ونصب الأسباب، والشروط والموانع، وكون الفعل إعادة، أو[6] قضاءً، أو أداءً[7]، أو رخصة، أو[6] عزيمَة.

هذا تقسيمُـه، وذكرتـه هاهنـا تطريةً لذهن النـاظـر بتصور[8] الحكم وتقسيمه وأقسامه، وتكميلاً للقسمة إلى نوعي الخطاب، أعني: اللفظي والوضعي، ويسمى هذا النوع: خطابَ الوضع والإخبار.

أما معنى الوضع، فهو أن الشرع وضع، أي: شرع أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع[9] تعرف[10] عند وجودها أحكامُ الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام[11] توجد بوجود الأسباب والشروط، [12]وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط[12]؛

---

(١) في (ب): وصفي.

(٢) كلمة قبيل، ساقطة من (ب).

(٣) في (ج و د): خطابي.

(٤) في (هـ): الفعل.

(٥) في (ج و د و هـ): وإن.

(٦) في النسخ عدا (هـ): و.

(٧) أو أداءً، ليس في (د).

(٨) في (آ): يتصور.

(٩) في (د): موانعاً.

(١٠) في (آ): يعرف.

(١١) في (د): بالأحكام.

(١٢ ـ ١٢) ما بين القوسين ليس في (ج و د).

وأما معنى الإخبار، فهو أن الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه أو[1] انتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، فكأنه[2] قال مثلاً: إذا وجد النصابُ الذي هو سبب وجوب الزكاة، والحول الذي هو شرطه، فاعلموا أني أوجبتُ عليكم أداء الزكاة، وإن وجد الدين الذي هو مانع من وجوبها، أو انتفى السَّوْم الذي هو شرط لوجوبها[3] في السائمة، فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة.

وكذا الكلامُ في القِصاص، والسرقة[4]، والزنى، وكثير من الأحكام، بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها، وانتفاء موانعها، وعكس ذلك.

عدنا[5] إلى الكلام على ألفاظ «المختصر»[6].

الخطاب الوضعي

قوله: «خطاب الوضع، ما استُفيدَ بواسطة نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه[7] لتعذر معرفة خطابه في كل حال».

قلتُ: قد سبق بيان معنى الخطاب والوضع، ومعنى كون هذا خطاب[8] وضع.

ومعنى هذه الجملة المذكورة أن التكليفَ بالشريعة لما كان دائماً إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة، كما أجمع عليه المسلمون، وكان خطابُ الشارع مما يتعذّرُ على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حالٍ على تعاقب الأعصار وتعدد[9] الأمم والقرون، لأن الشارع إما الله سبحانه وتعالى، وخطابه لا يعرفه المكلفون إلا بواسطة الرسل عليهم السلام الملائكة[10] إلى الأنبياء، أو الرسول ﷺ إلى الناس، وهو غيرُ مخلد في الدنيا حتى يعرف خطاب الله تعالى[11] وأحكامه[12] في الحوادث بواسطته في

---

(١) في (آ): وانتفائها.

(٢) في (ب و ج و د و هـ): كأنه.

(٣) في (ج): لشرط وجوبها، وهو تحريف. وفي (د و هـ): شرط وجوبها.

(٤) في (د): أو السرقة.

(٥) في (هـ): عندنا.

(٦) في (آ): عدنا إلى لفظ المختصر.

(٧) في (د): معرفاً له، وفي (هـ): معرفاً فالحكمة.

(٨) في (هـ): الخطاب.

(٩) في (ج و د): تعدد، بدون واو، وهو خطأ.

(١٠) في (د): والملائكة.

(١١) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(١٢) في (ب و ج): فأحكامه.

كل وقت، بل هو بشر عاش بينَ الناس زماناً حتى عرّفهم أحكام معاشهم ومعادهم، ثم صار إلى رحمة الله[1] وكرامته، اقتضت حكمة الشرع نصبَ أشياء تكون أعلاماً على حكمه ومعرفات له، فكان[2] ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة، تحصيلاً لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف[3]، وتلك الأشياء التي نصبت[4] معرفات لحكم الشرع هي[5] الأسباب والشروط والموانع، كما سيأتي تفصيل القول فيها إن شاء الله سبحانه وتعالى.

ومثالُ ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم[6] في عصر النبي ﷺ كان يُمكنهم لوجوده بينهم أن يسألوه عن حكم أعيان الحوادث بأشخاصها، فيُجيبهم عنها، ويبين[7] لهم أحكامها[8]، فلو اتفق في اليوم الواحد، مثلاً، مئة زانٍ أو سارق أو شارب خمر[9]، أمكنه أن يحكم في كل واحد منهم بحكم الله تعالى فيه، إما باجتهاده أو بالوحي، وجاز أن تكون أحكامه فيهم متفقة ومختلفة، لأنه معصوم، وأحكامه لا يعترض عليها بالأقيسة[10].

كما أنه صلى على الجهنية دون ماعز بن مالك مع أن كليهما[11] مرجوم في الحد بإقراره.

وقد وقع في الشرع كثيرٌ من الجمع بين المختلفات، والفرق بين[12] المتماثلات، كما سيأتي في القياس إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (د): تعالى.
(٢) في (هـ): كان.
(٣) في (ج و د): التكاليف.
(٤) في (د): نصب.
(٥) في (آ): وهي.
(٦) رضوان الله عليهم، ليست في (د و هـ).
(٧) في (هـ): وبين.
(٨) في (ج): أحكاماً.
(٩) ليست في (آ و ب وج و هـ).
(١٠) في (ب): فأحكامه لا يعترض عليها الأقيسة، وفي (ج): وأحكامه لا تعترض عليه بالأقيسة، ولعل صحة العبارة ما أثبتناه. وفي (د): فأحكامه لا تعرض عليه الأقيسة، وفي (هـ): فأحكامه لا تعرض عليها الأقيسة.
(١١) في النسخ: كلاهما، وهو خطأ.
(١٢) في (هـ): على.

أما من ليس بحضرة النبي ﷺ، فيتعذَّرُ عليه معرفةُ حكم الله سبحانه وتعالى في كل حادثة بعينها، فكان مِن الحكمة الشرعية وضع أمور كلية تكون معرفات لأحكام[1] الشرع، كقوله: من زنى محصناً، فارجموه، ومن سرق، فاقطعوه، ومن شرب المسكر فاجلِدوه، ومن قتـل[2] أو ارتد، فاقتلوه. وأشباه ذلك الجارية على أسبابها وعللها، فكان ذلك طريقاً لنا إلى معرفة الأحكام و[3]انتظام الشريعة على الدوام.

فهذه الأحكام ـ أعني: وجوب الرجم والقطع والجلد والقتل ونحوها ـ هي التي استُفيدَتْ بواسـطة نصب الشـارع أعـلامها التي هي[4] أسبابها وهي الزنى والسرقة والشرب والقتل والردة، وهي ـ أعني الأحكام المذكورة ـ خطابُ الوضع[5].

قولـه: «وإن قيل: خطاب الشرع»، أي: وإن قيل خطاب الوضع هو خطاب الشرع «المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير، صح على ما سبق التنبيهُ عليه».

قلتُ: هذا تعريف آخر لخطاب الوضع، وهو صحيح، وقد سبق التنبيه عليه عند تعريف الحكم الطلبي، حيث حكينا عن بعض الأصوليين أنه قال فيه: هو[6] خطابُ الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع، وأن قوله: أو الوضع[7]، ليتناول خطاب الوضع الذي نحن الآن نتكلم فيه.

فإذا قيل ها هنا: خطاب الله تعالى[8] المتعلق بـأفعال المكلفين[9] لا بالاقتضاء ولا بالتخيير[10]، لم يبق إلا خطابُ الوضع المراد ها هنا، غير[11] أن

---

(١) في (ب): الأحكام.
(٢) هكذا في المخطوطات، ودقة العبارة: ومن قتل عمداً.
(٣) في (ج و د): أو.
(٤) هي، ساقطة من (آ).
(٥) في (ب): خطاب الشرع.
(٦) هو، ساقطة من (د).
(٧) في (ب): والوضع.
(٨) تعالى، ساقطة من (د و هـ).
(٩) في (آ و ب وج و هـ): بالأفعال.
(١٠) في (د): التخيير.
(١١) في (د): على.

التعريف بمثل هذه العبارة المتضمنة «لا»، و «لا» فيه نافية[١]، لأنه بمثابة[٢] من يقول في تعريف الإنسان: هو ما ليس بفرس، ولا شاة، ولا ثور، ولا طائر، ويعد أنواعَ الحيوان وينفيها، وهو مستكره، فلذلك[٣] قدمنا في خطاب الوضع التعريف الأول.

وينفيها، وهو مستكره، فلذلك[٣] قدمنا في خطاب الوضع التعريف الأول.

وقد سبق أيضاً التنبيهُ على تعريف خطاب الوضع بتعريفه الثاني من تقسيم الآمِدي المذكور آنفاً.

ثم هاهنا تنبيهات[٤]:

أحدُها[٥]: أن خطاب الطلب هو الأصل، وخطاب الوضع على خلافه، لما ذكرناه مِن تعذر خطاب اللفظ في كل حال، وقد لاح لك ذلك مما قررناه آنفاً، فالأصلُ أن يقول الشارع: أوجبت أو حرمتُ عليكم، أو افعلوا أو لا تفعلوا، أو ارجموا هذا الزاني، أو اقطعوا هذا السارق.

أما جعله الزنى والسرقة[٦] علماً على الرجم[٧] والقطع، فهو خلاف الأصل من الوجه الذي ذكرناه[٨].

نعم خطاب الوضع يستلزم خطاب اللفظ، لأنه إنما يعلم به، كقوله سبحانه [٥٦] وتعالى: ﴿وَالسَّارِقُ[٩] وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعوا أيدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمَا﴾[١٠] [النور: ٢]، وقوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه»، ونحو ذلك من الخطابات اللفظية المفيدة للأحكام[١١] الوضعية، بخلاف خطاب اللفظ، فإنه لا يستلزم خطاب الوضع، كما لو قال لنا الشارع: توضؤوا لا[١٢] عن حدث، فإن هذا خطاب لفظي بفعل مجرد عن سبب موضوع أو غيره.

---

(١) في (آ و ج): منافية. وفي (د و هـ): ما فيه.
(٢) في (ج و د): مثابة.
(٣) في (هـ): فلك.
(٤) في (د): تنبيهان.
(٥) في (آ و ج و د): أحدهما.
(٦) في (د): أو السرقة.
(٧) في (د): الرجع.
(٨) في (ج و د و هـ): ذكرنا.
(٩) في (ب و ج و د و هـ): السارق.
(١٠) في (هـ): مئة جلدة.
(١١) في (ج و د): الأحكام.
(١٢) في (ب): إلا.

الثاني: أنَّ بعض الأصوليين يقسم خطاب الشرع إلى خطاب تكليف وخطاب وضع، وهي قسمة من جهة أن المقصود من خطاب الوضع هو التكليف، وكذلك[1] ما فهم من قسمة الآمدي للحكم من أنه طلبي[2] ووضعي[3]، هو متداخل أيضاً، لأن مقصودَ خطاب الوضع الطلب، إذ لا معنى لخطاب الوضع، إلا أن الشرعَ طلب منا عند[4] قيام الأعلام[5] التي نصبها، أو عند بعضها فعلاً أو كفاً، كقوله: أوجبت عليكم عند وجود الزنى من هذا: رجمه، وعند وجود السرقة من هذا: قطعه، وعند ملك[6] النصاب ووجود[7] الحول: الزكاة، وعند اجتماع الحلف والحنث: الكفارة، ونحو ذلك كثير.

والصواب[8] في القسمة أن يقال[9]: خطابُ الشرع إما لفظي أو وضعي، أي: إما ثابت بالألفاظ نحو: ﴿أقيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو عند[10] **الأسباب** ونحوها: كقوله: إذا زالت الشمس، وجبت عليكم الظهرُ، فاللفظ أثبت وجوب الصلاة، والوضع عيَّن[11] وقت وجوبها.

الثالث: قد عرف الفرق بين خطاب اللفظ والوضع من حيث الحد والحقيقة. أما الفرق بينهما من حيث الحكم، فهو أن خطاب اللفظ الذي يُعبَّرُ عنه بخطاب التكليف، يشترط فيه علمُ المكلف وقدرته على الفعل وكونه من كسبه، كالصلاة، والصيام، والحج، ونحوها على ما سبق في شروط[12] **التكليف**. أما خطابُ الوضع، فلا[13] يشترط فيه شيءٌ من ذلك إلا ما يُستثنى بعد إن شاء الله تعالى[14].

(١) في (ج): اما. وفي (هـ): وذلك.
(٢) في (ج و د): طبي.
(٣) وضعي، ساقطة من (ج و د و هـ).
(٤) في (ج و د): عدم، وهو تحريف.
(٥) في (ج و د): الأعظام، وهو تحريف.
(٦) في (ج و د): مالك.
(٧) في (ب و ج و د): ووجودك.
(٨) في (هـ): الصلوات، وهو خطأ.
(٩) في (هـ): حال.
(١٠) في (ج): عنه.
(١١) في (ج): غير. وفي (هـ): عند.
(١٢) في (ج و د): شرط.
(١٣) في (ج): ولا.
(١٤) في (هـ): سبحانه.

أما عدمُ اشتراط العلم، فكالنائم يتلف شيئاً حال نومه، والرامي إلى صيد في ظلمة أو وراء حائل يقتل إنساناً، فإنهما يضمنان ما أتلفا، وإن لم يعلما، وكالمرأة تحل بعقد وليها عليها، وتحرم بطلاق زوجها، وإن كانت غائبةً لا تعلم[1].

وأما عدمُ اشتراط القدرة والكسب، فكالدابة تتلف شيئاً، والصبي أو البالغ يقتل خطأً، فيضمن صاحبُ الدابة والعاقلة، وإن لم يكن الإتلافُ والقتل مقدوراً ولا مكتسباً لهم، وطلاقُ المكره عند موقعه[2] وهو غيرُ مقدور له بمطلق الإكراه أو مع الإلجاء، كما سبق في موضعه.

أما المستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة فهو قاعدتان:

إحداهما: أسبابُ العقوبات، كالقصاص لا يجب على مخطىء في القتل لعدم العلم، وحدُّ الزنى لا يجب على من وطىء أجنبية يظنها زوجته، لعدم العلم أيضاً، ولا على من أُكرِهَ على الزنى لعدم القدرة على الامتناع، إذ[3] العقوباتُ تستدعي وجودَ الجنايات التي تَنتهك بها[4] حرمة الشرع زجراً عنها وردعاً، والانتهاكُ إنما يتحقق مع العلم والقدرة والاختيار، والقادرُ المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، والجاهل والمكره قد انتفى ذلك فيه، وهو شرط تحقق الانتهاك، فينتفي الانتهاكُ لانتفاء شرطه، فتنتفي العقوبة لانتفاء سببها.

القاعدة الثانية: الأسبابُ الناقلة للأملاك، كالبيع، والهبة، والصدقة، والوصية، ونحوها: يشترط فيها العلمُ والقدرة، فلو تلفظ بلفظٍ ناقلٍ للملك، وهو لا يعلم مقتضاه لكونه أعجمياً بين العرب، أو عربياً بين العجم، أو طارئاً على بلد[5] الإسلام، أو أُكرِهَ على ذلك، لم يلزمه مقتضاه، لقوله عليه السلام: «لا يَحلُّ مالُ امرىءٍ مُسلمٍ إلَّا عن طيبِ نفْسٍ منه»، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩][6]، ولا يحصل الرضى إلا مع العلم والاختيار.

---

(١) هذا راجع إلى الطلاق فقط، ولا يرجع إلى الحل بالزواج، لأنه لا بدّ من علمها بالاستئذان.

(٢) في (ب و هـ): توقعه، وفي (ج و د و هـ): من يوقعه.

(٣) في (ج و د): أي.

(٤) بها، ساقطة من (د و هـ).

(٥) في (د): بلاد.

(٦) وردت العبارة في (د) كالتالي: لقول الله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾. وقوله عليه السلام: «ولا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس منه».

والحكمة في استثناء هاتين القاعدتين[1] التزامُ[2] الشرع قانون العدل في الخلق والرفق بهم، وإعفائهم من تكليف المشاق، أو التكليف بما لا يُطاق.

ومن هذا البـاب: لو لفظ أعجميٌّ بلفظ الطلاق، أو عربي بلفظ الطلاق عند العجم، وهو «بهِشْتَم» ولم يعلما معناه، لم يقع عند أحمد والشافعي[3]. وقيل: إن نوى موجبَـه عند أهله وقع، وإلا فلا. وليس هذا القول وارداً[4] على القاعدة، لأنه حينئذ مختار عالم، غاية ما هناك أن علمه مبهم[5] غيرُ معين، لكن ذلك لا يقدح في ترتب الحكم على النية.

---

(١) في (آ): استثنائها بين القاعدتين.

(٢) في (د): إلزام.

(٣) في (د): رضي الله عنهما.

(٤) في (ب و ج و د و هـ): وارد.

(٥) في (ج): متهم، وهو تصحيف.

وَلِلْعَلَمِ المَنْصُوبِ أَصْنَافٌ

أَحَدُها العلّةُ، وهي في الأَصْلِ العَرَضُ المُوجبُ لخُروجِ البدنِ الحيوانيِّ عن الاعتدالِ الطبيعيِّ. ثُمَّ استُعيرَتْ عقلاً لمَا أَوْجَبَ الحُكْمَ العَقْلِيَّ لذاتِه، كالكَسْرِ للانْكِسارِ، والتَّسْويدِ للسَّوادِ. ثُمَّ استُعيرَتْ شَرْعاً لِمَعانٍ: أَحَدُها: ما أَوْجَبَ الحكمَ الشَّرْعِيَّ لا مَحالةَ، وهُو المجموعُ المُركَّبُ من مُقْتَضى الحُكْمِ وشَرْطِه ومحلِّه وأهلِه، تَشبيهاً بأجزاءِ العلةِ العقلية. الثاني: مُقْتَضى الحُكْمِ، وإنْ تَخلَّفَ لِفَواتِ شَرْطٍ، أَوْ وُجودِ مانعٍ. الثالثُ: الحِكْمَةُ، كَمَشَقَّةِ السَّفَرِ للقَصْرِ والفِطْرِ، والدَّيْنِ لِمَنْعِ الزَّكاةِ، والأُبوَّةِ لمنعِ القِصاصِ.

* * * * *

قولـه: «وللعلم[1] المنصـوب أصناف»، أي: العلم الذي نصبه الشارع مُعَرِّفاً للحكم[2] له أصناف، وإن شئت قلت: أنواع أو أقسام، كالعلة، والسبب، والشرط، ونحوه مما ذكر، فالعلم كالجنس[3]، وهذه أنواعه، أو كالنوع، وهذه أصنافه.

والعلَم في اللغة: العلامة، ومنه عَلَمُ الطريق، وهو أنصابٌ من حجارة أو غيرها شاخصة يستدل بها عليه.

العلـة

قولـه: «أحدها»، أي: أحدُ أصناف العلم «العلة». قوله: «وهي»[4]، يعني: العلة، «في الأصل»، أي: في أصل الوضع اللغوي أو الاصطلاحي[5]: هي «العَرَض الموجب لخروج البدن الحيواني عن[6] الاعتدال الطبيعي»، وذلك لأن العلة في اللغة هي[7] المرض، والمرض هو[8] هذا العرض المذكور، وهو في اللغة: الظاهر بعد أن لم يكن. قال الجوهري: عَرَضَ له أمر كذا يعرض[9]، أي: ظهر، وفي اصطلاح[10]

---

(١) في (هـ): والعلم.

(٢) في (آ و ب وج و هـ): لحكم.

(٣) في (هـ): جنس.

(٤) في جميع النسخ عدا (د): وهو.

(٥) الاصطلاحي لا يتأتى هنا، لأن ما جاء بعدها هو المعنى اللغوي فقط.

(٦) في (ب): عند.

(٧) هي، ساقطة من (آ).

(٨) هو، ساقطة من (ج و د).

(٩) في (ب): تعترض.

(١٠) في (ج): اصلاح، وهو تحريف.

المتكلمين: هو ما لا يقوم بنفسه، كالألوان، والطعوم، والحركات، والأصواتِ، وهو كذلك عند الأطباء، لأنه عندهم عبارةٌ عن حادث ما، إذا قام[١] بالبدن أخرجه عن الاعتدال[٢].

وقولنا: «الموجب لخروج البدن»[٣] هو إيجاب حسي، كإيجاب الكسر للانكسار، والتسويد للاسوداد، فكذلك الأمراض البدنية موجبة لاضطراب الأبدان إيجاباً محسوساً.

وقولنا: «البدن الحيواني» احتراز[٤] من النباتي[٥] والجمادي، فإن الأعراض المخرجة لها عن حال اعتدال ما مِن شأنه الاعتدال منها لا يسمى في الاصطلاح عللاً[٦].

وقولنا: «عن الاعتدال[٢] الطبيعي» هو إشارة إلى حقيقة المزاج، وهو الحال المتوسطة الحاصلة عن تفاعل كيفيات العناصر بعضها في بعض على ما أوضحته في القواعد، فتلك الحال هي الاعتدال[٢] الطبيعي، فإذا انحرفت عن التوسط بغلبة الحرارة، أو البرودة، أو الرطوبة، أو اليبوسة، كان ذلك هو انحراف المزاج، وهو العلة والمرض والسقم.

قوله: «ثم استُعيرت عقلاً»، إلى آخره[٧]، أي[٨]: ثم استُعيرت العلة من الوضع اللغوي، فجعلت في التصرفات العقلية «لما أوجب الحكم العقلي لذاته، كالكسر للانكسار، والتسويد» الموجب، أي: المؤثر «للسواد» لذاته، أي: لكونه كسراً، أو تسويداً، لا لأمر خارج من وضع أو اصطلاح.

وهكذا العللُ العقلية هي مؤثرة لذواتها بهذا المعنى، كالتحرُّك الموجب للحركة، والتسكين الموجب للسكون.

«ثم استعيرت» العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي، فجعلت فيه

(١) في (هـ): أقام.
(٢) في (ج): الاعتدلال، وهو تحريف.
(٣) في (هـ): الموجب لخروج البدن اخرجه عن الاعتدال.
(٤) في (د و هـ): احترازاً.
(٥) في (ب): السباتي.
(٦) في (آ): عليلاً، وفي (ج): عدلاً.
(٧) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٨) ساقطة من (ج و د و هـ).

«لمعان» ثلاثة:

«أحدها: ما أوجب الحكم الشرعي»، أي: ما[1] وجد عنده «لا محالة»، أي: يوجد عنده قطعاً ولا بد «وهو المجموع المركبُ من مقتضى الحكم وشرطه ومحلهِ وأهلِه تشبيهاً بأجزاء العلة[2] العقلية».

وذلك أن[3] الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم قالوا: كل حادث، فلا بد له من علة، لكن العلة إما مادية: كالفضة للخاتم، والخشب للسرير، أو صورية: كاستدارة الخاتم، وتربيع السرير، أو فاعليّة: كالصائغ[4] والنجار، أو غائية: كالتحلي بالخاتم، والنوم على السرير. فهذه أجزاء العلة العقلية، ومجموعها المركب من أجزائها هو العلة التامة، فكذلك[5] استعمل الفقهاء لفظ العلة بإزاء الموجب للحكم الشرعي، فالموجب[6] له لا محالة هو مقتضيه وشرطه[7] ومحلُّه وأهلُه.

مثاله: وجوب الصلاة: حكم شرعي، ومقتضيه: أمرُ الشارع بالصلاة، وشرطه: أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون عاقلاً بالغاً، ومحلُّه: الصلاة، وأهله: المصلي.

وكذلك حصولُ الملك في البيع، والنكاح: حكم شرعي، ومقتضيه: حكمة[8] الحاجة إليهما، والإيجاب والقبول فيهما، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة البيع والنكاح في كتب الفقه، ومحله: هو العين المبيعة [9]والمرأة المعقود عليها[9]، وأهله: كون العاقد صحيحَ العبارة والتصرف.

وافرض مثل ذلك في الزنى[10] والقتل والرِّدة، وقطع الطريق، فإن وجوبَ العقوبات فيها أحكامٌ لها مقتضيات وشروط ومحال وأهل، وهي ظاهرة.

(١) ما، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(٢) العلة، ساقطة من (آ) وفي البلبل المطبوع: تشبهاً بأجزاء العلة.
(٣) في (ب و ج و د و هـ): لأن.
(٤) في (ب و هـ): الصانع.
(٥) في (آ): فلذلك.
(٦) في (د و هـ): والموجب.
(٧) في (آ): وشرط.
(٨) في (هـ): حكم.
(٩ - ٩) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(١٠ - في (آ و ج): الربا.

قال الشيخ أبو محمد: فلا[1] فرق بين المقتضي والشرط والمحل والأهل، بل العلة المجموعُ، والأهل والمحل وصفان من أوصافها.

قلتُ: الأولى أن يقال: هما ركنان من أركانها، [2]لأنه قد ثبت أنهما[3] جزءان من أجزائها، وركن الشيء: هو جزؤه الداخل في حقيقته.

وبالجملة فهذه الأشياء الأربعة مجموعها[4] يسمى علة، ومقتضى الحكم: هو المعنى الطالب له، وشرطه: يأتي بيانُه إن شاء الله تعالى[5]، وأهله: هو المخاطب به، ومحلُّه: ما تعلق به. وقد بان المثال[6].

قوله: «الثاني» أي: الثاني من المعاني الثلاثة التي استعيرت لها العلة الشرعية[7]، وهو «مقتضى الحكم وإن تخلَّف»، أي: وإن تخلف عنه الحكم «لفوات شرط أو وجود مانع»، مثاله: اليمين هي[8] المقتضي لوجوب الكفارة، فتسمى علة له[9]، وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بمجموع[10] أمرين: الحلف الذي هو اليمين[11] والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو السبب[12]

[٥٧] المقتضي له، فقالوا: هو علة، فإذا حلف الإنسان على فعل شيء أو تركه، قيل[13]: قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث، وإنما هو بمجرد الحلف، انعقد سببه. وكذا الكلامُ في مجرد ملك النصاب، يقال: وجدت علة وجوب الزكاة، لأن مُلْكَ النصاب مقتضٍ له، وإن لم يتحقق الوجوب إلا بعد

---

(١) في (ج و د): ولا.
(٢) من قوله: لأنه، إلى: حقيقته، ليس في (هـ).
(٣) في (ج و د): أنها.
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) في (هـ): سبحانه وتعالى.
(٦) هكذا في جميع النسخ، ولو كانت بالمثال، لكان أولى. وفي (د): للمثال.
(٧) في (د): للرعية.
(٨) في (ج و هـ): هو.
(٩) له، ساقطة من (هـ).
(١٠) في (ج و د): مجموع.
(١١) في (د): لليمين.
(١٢) في (د): للسبب.
(١٣) قيل، ساقطة من (هـ).

حؤول الحول، ولكن بملك النصاب، انعقد سببُ الوجوب. وكذلك الجرحُ علةٌ لوجوب القصاص أو الدية[1]، وزُهوقُ نفس المجروح شرط. ولهذا لما انعقدت أسباب الوجوب بمجرد هذه المقتضيات، جاز فعلُ الواجب[2] بعدَ وجودها وقبلَ وجود شرطها عندنا[3]، كالتكفير[4] قبل الحنث، وإخراج الزكاة قبل الحول.

وقوله: «لفوات[5] شرط»، كالقتل العمدِ العدوان: يسمى علةً لوجوب القود، وإن تخلّف وجوبه لفوات المكافأة[6]، وهي شرط له، بأن يكون المقتول عبداً أو كافراً، «أو لوجود مانع»، مثل: إن كان القاتل والداً، فإن الإيلاد مانع من وجوب القصاص، وكذلك النصاب يُسمى: علة لوجوب الزكاة، وإن تخلّف الوجوب[7] لفوات شرط، كحؤول الحول، أو لوجود[8] مانع، كالدَّين، فإنه مانع لوجوب الزكاة.

قوله: «الثالث»، أي: من المعاني الثلاثة التي استعيرت لها العلة في الشرع، وهو[9] حكمة الحكم، «كمشقة السفر للقصر والفطر، والدَّين لمنع الزكاة، والأبوة لمنع القصـاص»[10]، فيقـولون: مشقة السفر هي علة استباحة القصر، والفطر للمسافر، والـدَّين في ذمة مالك النصاب علةٌ لمنع وجوب الزكاة، والأبوة، أي: كون القاتل أباً[11]، علةٌ لمنع وجوب القصاص.

والمراد بحكمة الحكم: هو المعنى المناسب الذي نشأ[12] عنه الحكم.

وبيان المناسبة في هٰذه الصور: أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب

---

(١) في (ب): الدابة.

(٢) في (ج و د): الوجوب.

(٣) في (د): شرطها عنه، وفي (هـ): شروطها عندنا.

(٤) في (هـ): بالتكفير.

(٥) في (د): الفوات.

(٦) في (هـ): المكافآت.

(٧) الوجوب، ساقطة من (د).

(٨) في (ج): فلوجود، وفي (د): ولوجود.

(٩) في (هـ): وهي.

(١٠) هناك زيادة في (ب) وهي: والأبوة لمنع الزكاة.

(١١) في (د): كون الأب قاتلاً.

(١٢) في (د): ينشأ.

لتخفيف الصلاة عنه[1] بقصرها والتخفيف[2] عنه بالفطر، وانقهار[3] مالك النصاب بالدَّين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه[4]، وكون الأب[5] سببَ وجود الولد معنى مناسب لسقوط القصاص، لأنه لما كان سببَ إيجاده لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سببَ إعدامه وهلاكه لمحض حقه[6].

واحترزنا بهذا عن وجوب رجمه إذا زنى بابنته، فهي إذاً سببُ إعدامه مع كونه سببَ إيجادها، لكن ذلك لمحض حق الله سبحانه وتعالى، حتى لو قتلها[7]، لم يجب قتلُه بها، لأن الحق لها.

---

(١) ساقطة من (آ).

(٢) في (د): وللتخفيف.

(٣) في (د): وافتقار.

(٤) في (هـ): عليه.

(٥) في (هـ): الوالد.

(٦) في (ب): كمحض حقه. وفي (هـ): بمحض حقه.

(٧) في (هـ): قبلها.

الثاني: السببُ، وَهُوَ لغةً ما تُوُصِّلَ بِهِ إلى الغرض، واشتُهِرَ استعمالُهُ في الحَبْلِ أو بالعكس. واستُعيرَ شَرْعاً لمعانٍ: أحدُها: ما يُقابلُ المباشرةَ، كحَفْرِ البئرِ مَعَ التَّرْدِيَةِ، فالأَوَّلُ سببٌ، والثّاني عِلَّةٌ. الثّاني: عِلَّةُ العِلّةِ، كالرَّمْي، هُوَ سببٌ للقَتْـلِ، وهو عِلَّةُ الإصابةِ التي هِيَ عِلَّةُ الزُّهوق. الثالثُ: العلَّةُ بدون شرطِهـا، كالنِّصـابِ بدونِ الحَـوْلِ. الرابعُ: العلةُ الشرعيةُ كاملةً، وسُمِّيَتْ سبباً، لأنَّ عِلِّيَتها لَيْسَتْ لذاتِها، بل بِنَصْبِ الشّارِعِ لها، فَأَشْبَهَتِ السَّبَبَ، وَهُوَ مَا يَحْصُلُ الحكمُ عندَه لا بِهِ.

* * * * * *

قوله: «الثاني»: أي: من أصناف العلم المنصوب، والذي سبق الكلام فيه هي المعاني الثلاثة التي استعملت فيها العلةُ، فالثاني من أصناف العلم المعرف[1] لحكم الشرع بطريق الوضع هو «السبب». السبب

«وهو لغة»، أي: في اللغة: «ما توصَّلَ به إلى الغرض» المقصود.

قال الشيخ أبو محمد وأبو[2] حامد: السبب في اللغة عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، والصحيح ما ذكرته.

قال الجوهري: السبب: الحبلُ، والسبب أيضاً: كل شيء يتوصل به إلى غيره.

نعم حكم السبب ما ذكره[3] من أن الحكم يوجد عنده لا به، لأنه ليس بمؤثر في الوجود، بل وصلة ووسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس هو المؤثر في الإخراج، إنما المؤثر حركة المستقي[4] للماء. فأما قوله تعالى[5]: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إلى السماءِ﴾ [الحج: ١٥]، فهو الحبل أيضاً، والمعنى: من كان يظن أن لن (٦ يرزقه الله، فليمدد حبلاً إلى سماء بيته، وليجعله في حلقه، ثم يصلب نفسه حتى يختنق ٦)، وقيل: من كان يظن أن لن ينصر الله محمداً ﷺ[7] فليخنق نفسه[8]،

(١) في (ج و د و هـ): العرف، وفي (د): بحكم الشرع.

(٢) في (د): وأبا.

(٣) في (آ): ذكر. وفي (د): ذكرته.

(٤) في (ج): المستثنى، وهو تصحيف، وفي (د): المخرج.

(٥) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٦ - ٦) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٧) ﷺ: ساقطة من (د و هـ).

(٨) كلمة نفسه، ساقطة من (ب و هـ).

وكان قوم من المسلمين يستبطئون(1) نصرة رسول الله ﷺ، فنزلت هذه(2) الآية فيهم، وقيل فيه غير ذلك.

قوله: «واشتهر استعماله في الحبل أو بالعكس»، أي: السبب في وضع(3) اللغة ما ذكر(4)، واشتهر استعماله في عرف اللغة في الحبل، أو(5) أنه في وضع اللغة الحبل، واشتهر في العرف استعماله(6) فيمَا توصل به إلى الغرض. هذا معنى العكس المراد هنا(7).

واعلم أن هذا تردد مني في وقت(8) الاختصار، فإني لم أطالع عليه شيئاً من كتب اللغة الموثوق بها(9). ثم إني رأيتُ السبب يطلق في العرف واللغة على الحبل، وهو مشهور فيه، ومع ذلك رأيت أن كل ما توصِّلَ(10) به إلى مقصود ما، فهو سبب له، ورأيت أن الأصل عدمُ الاشتراك، فبقيت متردداً بين أن السبب موضوع لما توصل به إلى الغرض(11) متعارف في الحبل، أو موضوع للحبل متعارف فيما توصل به إلى الغرض(11) فأطلقت القول بالتردد حذراً من الخطأ في الجزم بأحد التقديرين، فالآن عند الشرح طالعته في «الصحاح»، فوجدته مشتركاً بين الأمرين، كما حكيته لك(12) آنفاً.

قوله: «واستعير شرعاً»، أي: واستعير السبب من الوضع اللغوي إلى التصرف الشرعي «لمعان» أربعة:

«أحدها: ما يقابل المباشرة، كحفر البئر مع التردية» فيها، فإذا حفر شخص بئراً، ودفع آخرُ إنساناً فتردَّى فيها فهلك، «فالأول»، وهو الحافر، «سبب»(13) إلى هلاكه،

---

(1) في (ج): يستبطعون، وهو تحريف.
(2) ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(3) وضع، ساقطة من (ج و د).
(4) في (ج): ذكروا.
(5) في (هـ): وأنه.
(6) استعماله، ساقطة من (هـ).
(7) المراد هنا، ليس في (آ).
(8) في (ج): قت، دون واو، وهو خطأ.
(9) في (د): الموثوق جزماً.
(10) في (هـ): يتوصل.
(11 ـ 11) ما بين القوسين، ساقط من (ج و د).
(12) في (آ): كذلك.
(13) في النسخ عدا (هـ): فتسبب.

«والثاني»، وهو[1] الدافع، مباشر له، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة، فقالوا: إذا اجتمع المتسبب والمباشر[2]، غلبت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم المتسبب[3].

ومن أمثلته: لو ألقاه[4] من شاهق[5]، فتلقاه آخر بسيف، فقدَّه، فالضمان[6] على المتلقي[7] بالسيف، ولو ألقاه في ماء مغرق، فتلقاه حوت، فابتلعه، فالضمان على الملقي، لعدم قبول الحوت للضمان[8]، ولولا ذلك لكان الضمان عليه، لأنه المباشر[9]، وكذا[10] لو فتح قفصاً عن طائر، بحيث لو تُرِكَ طار، فأخذه إنسان من القفص في يده، ثم أطلقه، كان الضمان على هذا، لأنه المباشر[11] لتفويته، ولو حل وعاء مائع، بحيث لو ترك سال، فجاء آخر فدفقه[12]، فالضمان عليه، لأنه المباشر.

وكذلك ما أشبه هذه الصور.

وقولي: «فالأول سبب، والثاني علة»[13]: إشارة إلى الحفر والتردية، لأنهما مصدران، والمتسبب والمباشر فاعلان.

«الثاني» من المعاني التي استعير لها لفظ السبب شرعاً «علة العلة، كالرمي»، سمي[14] سبباً للقتل، وهو - أعني الرمي - علةُ الإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس الذي هو القتل، فالرمي هو علة علة[15] القتل، وقد سموه سبباً له[16].

---

(١) في (ب): هو.
(٢) في (ب وج و د): المباشرة.
(٣) في (آ وب وج و هـ): التسبب.
(٤) في (ج): اللقاه. وفي (د): ما إذا ألقى إنساناً.
(٥) في (ب): على شاهق.
(٦) في (آ وب وج): الضمان.
(٧) في (هـ): الملتقي.
(٨) في (د): الضمان.
(٩) في (هـ): المباشرة.
(١٠) في (هـ): كذا.
(١١) في (د): هو المباشر.
(١٢) في (ب وج و هـ): فأدفقه.
(١٣) في (هـ): عليه.
(١٤) في (د و هـ): يسمى.
(١٥) في (آ وب وج): هو علة القتل.
(١٦) له، ساقطة من (آ).

«الثـالث» من المعـاني التي استعير لها لفظ السبب «العلة[1] بدون شرطها»، كالنصاب بدون حولان الحول يسمى[2] سبباً لوجوب الزكاة كما تقدم في تسميته علة.

«الـرابـع» من المعـاني المـذكـورة: «العلة[3] الشرعية كاملة» وهي المجموع المركب من المقتضي والشرط وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل يسمى سبباً.

قولـه[4]: «وسميت سبباً» إلى آخره[5]، إشارة إلى بحث عقلي، وهو أن العلل العقلية موجبة[6] لوجود معلولها، كما عرف[7] من الكسر للانكسار[8]، وسائر الأفعال[9] مع الانفعـالات، فإنه متى وُجِدَ الفعلُ القابل[10]، وانتفى المانع، وجد الانفعال[11] بخلاف الأسباب، فإنه[12] لا يلزم مِن وجودها وجود مسبباتها. ومثله بعضُهم بتسميد الزرع، وهو إطعامه التراب لينمو، فإنه لا يلزم منه[13] النّمو، بل[14] قد ينمو، وقد لا.

وإذا ثبت هذا، فنحن قد سمينا العلةَ الشرعية الكاملة التي يلزم من وجودها وجود معلولها سبباً، مع أن السبب لا يلزم من وجوده وجود مسببه[15]، وهذا تسمية للعلة بدون اسمها، ووضع لها دون موضعها، فهذا سؤال مقدر، وجوابُه ما ذكر، وهو أن العلة العقلية عليتهـا[16] لذاتهـا، أي هي[17] مؤثرة في معلولها لذاتها لا بواسطة، والعلة

---

(١) ساقطة من (ج و د).

(٢) في (آ)، مسمى.

(٣) في (هـ): العللة.

(٤) في (ج): وقوله.

(٥) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٦) في (د): موجدة.

(٧) في (ب): عن.

(٨) في (ج): الانكسار.

(٩) في هامش (ج): الانفعال.

(١٠) في (ب و ج و د و هـ): والقابل.

(١١) في (د): الانفعال مع الانفعالات.

(١٢) في (ج): وإنه.

(١٣) في (د): فيه.

(١٤) في (هـ): التمويل.

(١٥) في (هـ): سببه.

(١٦) في (هـ): علتها.

(١٧) هي، ساقطة من (آ).

الشرعية وإن كانت كاملة، ويلزم[1] من وجودها وجود معلولها، وهو الحكم الشرعي، لكن عليتها[2] ليست لذاتها، بل بواسطة نصب الشارع لها، فضعفت لذلك[3] عن العلة العقلية، فأشبهت السببَ[4] الذي حكمه أن يحصل عنده لا به، كما بينا قبل، وحيث أشبهت السبب[4] من هذا الوجه سميت سبباً.

والدليلُ على أن العلة الشرعية ليست مؤثرة بذاتها، أنها قد كانت موجودة قبل الشرع، ولم توجد أحكامها، كالإسكار في الخمر، والكيل في البر، ونحوه، ولم يوجد التحريم، والربا، ولو كانت موجبة لحكمها بذاتها[5] لما تخلفت عنها أحكامها في وقت ما[6] مع زوال مانعها من التأثير، كما لا يتخلف الانفعالُ عن الفعل، فبان بهذا أن تأثيرها وضعي لا ذاتي. والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (د): يلزم.
(٢) في (د): علتها.
(٣) في (ب): كذلك.
(٤ ـ ٤) ما بين القوسين، ساقط من (هـ).
(٥) في (ج و د): به أنها، وهو تحريف.
(٦) في (ب): أما مع، وفي (ج): مانع.

الثالثُ: الشَّرْطُ، وهو لغةً: العلامةُ، ومنهُ ﴿جاءَ أَشْراطُها﴾، وشرعاً: ما لزِمَ من انتفائه انتفاءُ أَمْرٍ على غير جهةِ السَّبَبيَّةِ. كالإحصانِ والحَوْلِ، يَنْتَفي الرَّجْمُ والزَّكاةُ لانْتفائِهما. وهُوَ عقليٌّ، كالحياةِ للعِلْمِ، ولُغويٌّ، كدخولِ الدارِ لوقوعِ الطلاقِ المُعَلَّقِ عليهِ. وشرعيٌّ، كالطَّهارةِ للصَّلاةِ. وعَكْسُهُ المانعُ، وهُو ما يَلْزَمُ من وُجودِهِ عدمُ الحُكْمِ. ونَصْبُ هٰذه الأشياءِ، مفيدةً مُقْتَضَياتِها، حكمٌ شرعيٌّ. إذْ للهِ تَعالى في الزّاني حُكْمانِ: وجُوبُ الحَدِّ وسَبَبُهُ الزِّنى لَهُ.

* * * * *

الشـرط قوله: «الثالث: الشرط» أي: الثالث من أصناف العلم الشرعي المعرف للحكم[1] الوضعي، هو[2] الشرط.

«وهو لغة» أي: في اللغة: «العلامة» لأنه علامة على المشروط، ومنه قوله تعالى[3]: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]، أي: علاماتها[4]، كذا ذكر الشيخ أبو محمد.

وقال الجوهري: الشرط معروف ـ يعني: بالسكون ـ والشَّرَط بالتحريك: العلامة، وأشراطُ الساعة: علاماتها.

قلت: ومع اتفاق المادة لا أثر لاختلاف الحركات، والكلُّ ثابت عن أهل اللغة.

قوله: «وشرعاً» أي: والشرط في الشرع [5]«ما لزم[6] من انتفائه انتفاء أمر على غير جهة السببية».

فقولنا[5]: ما لزم من انتفائه انتفاءُ أمر، يتناول الشرطَ، والسببَ، وجزءَ السبب، فإن الشرط يلزم[7] من انتفائه انتفاءُ المشروط، كالإحصان الذي هو شرطُ وجوب رجم الزاني[8]، ينتفي وجوب[9] الرجم لانتفائه، فلا يُرجم إلا محصن. وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة، ينتفي وجوبها لانتفائه، فلا تجب إلا بعد تمام الحول، وهذا [٥٨]

(١) في (د): الشرعي الحكم.
(٢) في (آ): وهو.
(٣) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٤) في (آ): علامتها.
(٥ ـ ٥) ما بين القوسين، ليس في (هـ). (٦) كذا في النسخ، وفي البلبل المطبوع: يلزم.
(٧) يلزم، ساقطة من (ج).
(٨) في (هـ): الزنا.
(٩) في (هـ): وجود.

معنى قوله: «كالإحصان والحول ينتفي الرجم والزكاة[1] لانتفائهما».

والسبب الذي هو العلة الكاملة أو العلة بدون شرطها، ينتفي الحكمُ الذي هو معلولهـا بانتفـائهـا، أو بانتفاء[2] جُزءٍ منها، كانتفاء البيع لانتفاء العقد والمتعاقدين وشروط الصحة وانتفاء جزء من ذلك، وكانتفاء الحد والزكاة لانتفاء الزنى والنصاب.

ولما[3] كان قولُنا: [4]ما لزم من انتفائه[4] انتفاءُ أمر يتناول السببَ أيضاً، فيكون الحد غيرَ مانع قال: «على غير جهة السببية[5]» ليخرج السبب وجزؤه. وثم تحقيق يتعلق[6] بالسبب والشرط، وجزئهما[7] يُذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قوله: «وهو عقلي» إلى آخره[8]، أي: والشرط على أضرب: عقلي ولغوي وشرعي.

فالعقلي: «كـالحياة للعلم»، فإنهـا شرط له، إذ لا يعقل عالم إلا وهو حي، فالحياة يلزم من انتفائها انتفاء العلم، إذ الجسم بدونها جماد، وقيامُ العلم بالجماد محال[9]. نعم لا يلزم من انتفاء العلم انتفاءُ الحياة، كما في الحيوان البهيم، وسبب ذلك أن الشرط لازم للمشروط، والقاعدة العقلية أن الملزوم ينتفي بانتفاء لازمه، ولا[10] يلزم انتفاء اللازم لانتفاء ملزومه، لكن هذا في الحقيقة استدلال على الشيء بنفسه، إذ للسائل أن يقول: وَلِمَ قلتُم: إن الشرط لازم للمشروط؟ فإن هذا هو قولكم: الشرط يلزم من انتفائه انتفاء مشروطه، كما يقال: اللازم ما[11] يلزم من انتفائه انتفاءُ الملزوم، وإنما سمي هذا شرطاً عقلياً، لأن العقل[12] أدرك لزومه لمشروطه، وعدم تصور انفكاكه عنه، كما أدرك لزوم الحياة للعلم.

---

(١) في (ج): أو.

(٢) في (ب و ج و هـ): انتفاء، وفي (د): وانتفاء.

(٣) في (ب و ج و د و هـ): فلما.

(٤ - ٤) ما بين القوسين، ساقط من (هـ).

(٥) في (هـ): السبب.

(٦) في (هـ): متعلق.

(٧) في (د): وجزئيهما.

(٨) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٩) في (هـ): سوال.

(١٠) في (ج و د): وإلا.

(١١) في (د): لا.

(١٢) في (ج و د): العقلي.

والشرط اللغوي: «كدخول الدار لوقوع الطلاق» أو[1] العتاق «المعلق عليه»[2] فيما إذا قال لزوجته: إن دخلت الدار، فأنت طالق، أو لأمته[3]: إن دخلت الدار، فأنت حرة. فدخول الدار شرط لوقوع الطلاق والحرية[4] ولازم له حتى إنه مادام الدخول منتفياً، فالطلاق والحرية منتفيان، وإذا وجد الدخول وجد الطلاق والحرية.

والشرط الشرعي: «كالطهارة للصلاة» فإنه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة، لجواز انتفائها لانتفاء شرط آخر.

تنبيه: وللشرط قسم رابع، وهو العادي، كالغذاء للحيوان، والغالب فيه أنه يلزم من انتفاء الغذاء [انتفاء][5] الحياة، ومن وجوده وجودها، إذ لا يتغذى إلا حي، فعلى هذا الشرط العادي كاللغوي، في أنه مطرد منعكس، ويكونان[6] من قبيل الأسباب، لا من قبيل الشروط، ولهذا قال بعض الفضلاء: الشروط اللغوية أسبابٌ، لأنه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف الشروط العقلية.

وقد اختلف في الحيّات في الشتاء تحت الأرض، فقيل: تغتذي[7] بالتراب، وقيل: لا تغتذي مدة مكثها تحت الأرض، فعلى هذا لم[8] يلزم من انتفاء الغذاء في حقها انتفاءُ[9] الحياة، فينعكس الحال، وتصير الحياة هي شرط الغذاء، إذ يلزم[10] من انتفاء الحياة[11] انتفاؤه. واعلم أن مكث الحية مدة[12] الشتاء بغير غذاء بعيد جداً[13]، وقد جاء عن وهب وغيره أن الله تعالى لما مسخها، وأخرجها من الجنة، قال لها: «إني

---

(١) في (آ و هـ): والعتاق.

(٢) في (د): أو العتاق غاية.

(٣) في (هـ): أو قال لأمته.

(٤) في (ب): والحرمة.

(٥) كلمة انتفاء، لم ترد في النسخ، وهي ضرورية لصحة المعنى.

(٦) في (ج و د): ويكونا.

(٧) في (ج): تغذى.

(٨) في (آ): لا.

(٩) في (ج): لانتفاء.

(١٠) في (د): لا يلزم.

(١١) في (د): الحيات.

(١٢) في (آ): في الشتاء، ولكن على هامشها: مدة الشتاء.

(١٣) جداً، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).

جعلتُ مسكنك الظلمات، وطعامك التراب». وإن سلِّمَ أنها تمكث بغير غذاء ظاهر، لكنها تستعد[1] من الصيف للشتاء بأن تأكلَ فيه ما يكفيها بحسب الإلهام الإلهي.

قولـه: «وعكسـه»، أي: وعكس الشرط «المانع، وهو ما يلزم من وجوده عدمُ الحكم» كالدَّين مع وجوب الزكاة، والأبوَّة مع القصاص[2].

ووجـه العكس فيه أن الشـرط ينتفي الحكم لانتفـائـه، والمانع ينتفي الحكم لوجوده. فوجودُ المانع وانتفاء الشرط سواء في [3] استلزامهما[4] انتفاء الحكم، وانتفاء المانع ووجود الشرط سواءٌ في [3] أنهما لا يلزم منهما وجود الحكم ولا عدمه.

تنبيه، يتضمن فوائد، كالتكملة لما في «المختصر»:

إحداهن: في الكلام على السبب والشرط والمانع.

قال الآمِدي: السبب عبارة عن وصف ظاهر منضبط دَلَّ الدليل الشرعي على كونه معرفاً لثبوت حكم شرعي، طردياً كان، كجعلِ[5] زوال الشمس سبباً للصلاة، أو غيرَ طردي، كالشدة المطربة، [6] سواء اطرد الحكم معه أو لم يطرد [6].

قلت: قوله: وصف، احتراز[7] من الذوات[8]، فإنها لا تكون أسباباً.

وقـوله: ظاهر[9]: احتراز من الوصف الخفي، فإنه لا يصلح أن يكون معرفاً، فلا[10] يكون سبباً.

وقـولـه: منضبط[11] احتراز مما[12] لا ينضبطُ، فإنه لا يتحقق وجوده حتى يترتَّب

---

(١) في (آ): تتغذى.

(٢) في (ب): وألا يوضع القصاص، وهو تحريف.

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين، ساقط من (ج).

(٤) في (ب): استلزامها.

(٥) في (ب و ج): كان يجعل.

(٦ ـ ٦) ما بين القوسين ليس في (آ).

(٧) الوصف هنا جنس في تعريف الآمدي، ومن المقرر عند علماء المنطق أن الجنس لا يحترز به، وإنما يحترز عنه، فدقة العبارة تقتضي أن يقول: احتراز عن الذوات.

(٨) في (ب و ج و د): الدواب.

(٩) في (ب و ج و د): ظاهراً.

(١٠) في (ج و د): ولا.

(١١) في (د): منظبط.

(١٢) في (آ): من الذي.

الحكم عليه، وقد يمثل الخفي وغير المنضبط جميعاً بخروج الحدثِ حالَ النوم، وبحقيقة المشقة في السفر، وكذلك ربطُ الحكم بوجود النوم والسفر لانضباطهما[١].

وقوله: سواء كان طردياً، أي: غيرَ مناسب[٢] عقلاً، أو غيرَ طردي، أي: مناسب عقلاً، كالشِّدة المطربة، فإنها تُناسب تحريمَ الخمر، بخلاف الزوال ونحوه، فإنه لا يُناسب[٣] عقلاً وجوبَ الصلاة عنده، وإنما ثبت ذلك شرعاً، ولولاه ما ثبت.

وقوله: اطَّرَدَ الحكمُ أو لم يطرد: إشارةٌ إلى أن السبب الشرعي يجوز تخصيصُه، وهو المسمّى تخصيصَ[٤] العلة، إذ[٥] لا معنى لتخصيص العلة إلا وجود حكمها في بعض صُور[٦] وجودها دون بعض، وهو عدمُ الاطراد.

وقال القرافيُّ: السببُ ما يلزم من وجوده الوجودُ، ومن عدمه العدمُ لذاته.

فالأول: احتراز من الشرط، لأنه لا يلزم من وجوده الوجود.

والثاني: احتراز من المانع، لأنه لا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ.

والثالث: احترازٌ مما لو قارن السبب فقدان الشرط أو وجود المانع، كالنصاب قبلَ تمام الحول، أو مع وجود الدَّين، فإنه لا يلزم من وجوده الوجودُ، لكن لا لذاته، بل لأمر[٧] خارج عنه، وهو انتفاءُ الشرط ووجود المانع، وكذلك لو خلف السبب سببٌ آخر لم يلزم من عدمه العدم، كالزنى إذا عدم، لا يلزم من عدمه عدمُ الجلد، لجواز ثبوته بالقذف، وكالردة إذا انتفت، لا يلزم انتفاء القتل لجواز ثبوته بترك الصلاة أو قصاصاً، لكن كونه لم يلزم من عدمه العدم لا لذاته[٨] بل لأمر خارج، وهو كونُ السبب الآخر خلفَه.

قلتُ: وفي هذا نظر، لأن المراد به يلزمُ مِن عدمه عدم حكمه الخاص به المترتب[٩] عليه لا مطلقاً، وحكم السبب الخالف غيرُ حكم السبب الزائل، إذ الجلدُ

---

(١) في (ب وج ود): لانضباطها.
(٢) في (ب وج ود وهـ): أو غير مناسب.
(٣) في (هـ): ثبت.
(٤) في (د): تخصص، وفي (هـ): بتخصيص.
(٥) ساقطة من (ج).
(٦) في (هـ): صورها.
(٧) في (ج ود): بل هو أمر.
(٨) في (ج ود): لزامه، وهو تحريف.
(٩) في (د وهـ): المرتب.

بالقذف غيرُ الجلد بالزنى.

وأما الشرط، فقال القرافي: هو ما يلزم مِن عدمه العدمُ، ولا يلزم من وجوده الوجودُ ولا العدمُ لذاته.

فالأول احتراز من المانع.

قلت: لأنه لا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ، كالدَّيْن: يجوز وجوب الزكاة مع انتفائه لوجود الغنى، وعدمُ وجوبها لوجود[1] الفقر مع انتفاءَ الدَّيْن.

والثاني: احتراز من السبب والمانع أيضاً. أما مِن السبب، [2] فلأنه يلزم من وجوده الوجودُ لذاته كما سبق، وأما من المانع[2] فلأنه[3] يلزم[4] من وجوده العدمُ.

والثالث: احتراز من مقارنة الشرطِ وجودَ السبب، فيلزم الوجودُ، أو قيام المانع، فيلزم العدمُ، لكن لا لذاته، وهو كونه شرطاً، بل لأمرٍ خارج، وهو مقارنة السبب، أو قيام المانع، وقيل: الشرط عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل الشرعي على انتفاء الحكم عند انتفائه، ثم إن كان عدمُه مخلاً بحكمة[5] السبب فهو شرط السبب كالحول في الزكاة، فإن عدمه مخل بحكمة النصاب، إذ حكمته الغنى، وكمالُ الغنى بالحول لتتحقق[6] تنمية[7] المال لمن أرادها[8]، فتحتمل[9] المواساة، فعدمُ تمام الحول مخل بحكمة السبب، فهو شرط السبب، وإن كان عدمه مشتملاً على حكمة مناقضة لحكمة السبب مع بقائها، فهو شرط الحكم، وذلك كانتفاء الأبوَّة هو شرط في وجوب القصاص، فعدم هذا الشرط وهو ثبوت الأبوة، غيرُ مخل بحكمة السبب، وهي القتل قصاصاً، إذ لو قُتل الأب بولده، لحصلت الحكمة، وهي الزجر، لكنه مشتمل

---

(١) في (هـ): بوجود.

(٢ - ٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) في (ج): ولأنه.

(٤) في (د): لا يلزم.

(٥) في (ب): محل حكمة.

(٦) في (د): ليتحقق، وفي (هـ): لتحقق.

(٧) في (د): تتمة.

(٨) في (ب): أراده.

(٩) في (د): فتحمل.

على حكمة مناقضة لحكمة السبب، وهي قتل الأب (١ قصاصاً من جهة أن ذلك يقتضي إعدام(٢) الأب ١)، وكونه سبب وجود الابن يقتضي استبقاءه(٣) كما سبق، فتناقضت الحكمتان: حكمة السبب، وحكمة انتفاء الشرط.

وأما المانع: فهو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود، ولا عدم لذاته.

فالأول: احتراز من السبب، لأنه يلزم من وجوده الوجود.

والثاني: احتراز من الشرط، لأنه يلزم من عدمه العدم.

والثالث: احترازٌ من مقارنة عدمه(٤) لوجود السبب، فإنه يلزم الوجود لا لعدم المانع بل لوجود السبب.

[٥٩] ثم قال الآمدي: هو منقسم إلى مانع الحكم، وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط، مقتضاه نفي السبب مع بقاء حكمة السبب، كالأبوة في القصاص.

وإلى مانع السبب، وهو كل وصف وجودي يُخل وجوده بحكمة السبب يقيناً، كالدَّين في الزكاة.

قلت: ومثاله قد ظهر مما ذكرناه في الشرط.

ثم المعتبر من السبب والشرط وجودهما، ومن المانع انتفاؤه.

قلت: ومدارُ هذا الفصل على كلام الآمدي والقرافي(٥).

الفائدة الثانية: في فروق نافعة تتعلق بالعلة والشرط:

فمنها: أن الشرط وجزأه وجزء العلة كُلٌّ منهما يلزم من عدمه العدمُ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، فهي تلتبسُ(٦). والفرق أن مناسبةَ الشرط(٧) وجزأه في غيره، ومناسبة جزء العلة في نفسه.

(١ ـ ١) ما بين القوسين ليس في (ج).
(٢) في (آ): أعدم.
(٣) في (د): استيفاؤه.
(٤) في (هـ): عدم.
(٥) في (د): رضي الله عنه.
(٦) في (د و هـ): تلبس.
(٧) ساقط من (ج).

مثاله: الحول: مناسبته في السبب الذي هو النصاب لتكميله[1] الغنى الحاصل به بالتنمية[2]. وجزء العلة الذي هو النصاب[3] مناسبته في نفسه[4] من حيث إنه مشتمل على بعض الغنى[5]. فالعلة[6] وجزؤها مؤثران، والشرط[7] مكمل لتأثير العلة، ومن ثم عرف بعضهم الشرط بما توقف عليه تأثيرُ المؤثر.

ومنها: أن الحكم كما يتوقَّف على وجود[8] سببه يتوقف على وجود شرطه، فما الفرقُ بينهما؟

والجوابُ بمَا سبق[9] من كون السبب[10] مؤثراً مناسباً في نفسه، والشرط[11] مكمل مناسب في غيره.

ومنها: أن أجزاء العلة يترتب عليها الحكمُ، والعلل المتعددة إذا وجدت ترتب الحكمُ، فما الفرق؟

والجواب أن جزء العلة إذا انفرد[12] لا يترتب الحكم[13]، بل لا بد من وجود بقية أجزائها، كأوصاف القتل العمد العدوان[14] إذا اجتمعت وجب القودُ، ولو انفرد بعضها كالقتل خطأً أو عمداً في حد أو قصاص[15]، أو قتل العادل الباغي لم يجب القود، بخلاف العلل المتعددة، فإن بعضها إذا انفرد استقل بالحكم، كمن لمس ونام وبال،

---

(١) في (هـ) لتكلمة.

(٢) في (د): بالتتمة.

(٣) في (ب وج ود وهـ): التي هي النصاب.

(٤) في (هـ): مناسبة في نفسيه.

(٥) في (آ وب وج): الفناء.

(٦) في (هـ): والعلة.

(٧) في (ج ود): موائران شرط.

(٨) في (هـ): دخول.

(٩) في (ب): ما سبق.

(١٠) في (د): للسبب.

(١١) في (د): للشرط.

(١٢) في (ب): تفرد.

(١٣) في (د): على الحكم.

(١٤) في (ب وج ود): والعدوان.

(١٥) في (هـ): أو عمداً حد قصاص.

وجب الوضوءُ بجميعها وبكل[1] واحد، نعم إذا اجتمعت كان حكماً ثابتاً بعلل[2] كما ذكر[3] في موضعه.

الفائدة الثالثة: الموانع الشرعية:

منها: ما يمنع ابتداءَ الحكم واستمراره، كالرضاع يمنع ابتداءَ النكاح واستمراره إذا طرأ عليه[4].

ومنها: ما يمنع ابتداءَه فقط، كالعدة تمنع ابتداء النكاح ولا تُبْطِلُ استمراره.

ومنها: ما اختلف فيه، كالإحرام، يمنع ابتداء الصيد، فإن طرأ على الصيد، فهل تجب إزالة اليد[5] عنه؟

وكالطَّوْلِ يمنع ابتداءً نكاح الأمة، فإن طرأ عليه[6] فهل يبطله؟

وكوجود الماء يمنع ابتداءً التيمم، فلو طرأ وجود الماء عليه في الصلاة هل يبطله أم لا؟

في ذلك كُلِّه خلاف لتردد هذا القسم بين القسمين قبله، والله سبحانه[7] وتعالى أعلم.

قوله: «ونصب هذه الأشياء مفيدةً مقتضياتها[8] حكم شرعي، إذ لله تعالى في الزاني حكمان: وجوبُ الحد وسببه[9] الزنى له».

هذه الأشياء إشارة إلى ما سبق من أصناف العلم المنصوب لتعريف الحكم الشرعي الوضعي، وهي العلة والسبب والشرط والمانع[10].

وقوله: مفيدةً، نصب على الحال، أي: نصبها حال إفادتها أو معدة[11] لإفادتها.

---

(١) في (ج): وكل.

(٢) في (د و هـ): معلل.

(٣) في (هـ): ذكرنا.

(٤) في (ج): عند، وهو تحريف.

(٥) في (ب): الصيد.

(٦) في (د): على.

(٧) سبحانه، ليست في (د).

(٨) في (ج): مقتضاها. وفي (هـ): مقتضاياتها.

(٩) في (هـ): وسببيه.

(١٠) في (ج): المانع، بدون الواو.

(١١) في (د): بعده.

ومعنى الكلام: أن نصب هٰذه الأشياء لتفيد ما اقتضته من الأحكام هو حكم شرعي، أي: قضاء من الشارع بذلك، ومقتضياتها[1] أيضاً حكم شرعي، فجعل الزنى سبباً لوجوب الحد حكم، ووجوب[2] الحد حكم. وهذا معنى قوله: إذ لله تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد، وهو حكم لفظي، وسببُه الزنى، أي: كون الزنى سبباً لوجوب الحد حكم آخر.

وكذلك وجوبُ حد القذف مع جعل القذف سبباً له.

ووجوب القطع مع نصب السرقة سبباً له.

ووجوب القتل بالردة والقصاص مع نصب الردة والقتل سبباً لهما. ونظائر ذلك كثيرة.

فائـدة: قد تضمنت الجملة[3] المـذكـورة أن خطابَ الـوضـع والـطلب قد[4] يجتمعان، وقد ينفردُ كُلٌّ واحد منهما عن صاحبه، أما اجتماعُهما فكالزنى هو[5] من جهة كونه سبباً للحد خطابٌ وضعي، ومن جهة كونه حراماً خطابٌ طلبي، وكذا نظائره.

وأما انفراد خطاب الوضع، (٦ فكزوال الشمس وسائر أوقات الصلوات أسباب[7] لوجـوبهـا ٦)، وطلوع[8] الهـلال سبب وجـوب رمضـان، وصـلاة العيدين والشك[9] والحيض مانع من الصلاة والصوم، والبلوغ شرط لوجوبها، وحؤول الحول شرط[10] لوجوب الزكاة، فكل هذه متجردة[11] عن خطاب الطلب، ليس هو فيها أنفسها، بل في

---

(١) في (آ و ج): ومقتضاها.
(٢) في (آ و ب و ج): ووجود.
(٣) في (ب): الحكمة.
(٤) قد، ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٥) في (آ و ج): وهو.
(٦ - ٦) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٧) في (آ و ج): أسباباً.
(٨) في (ج): طلوع، وفي (هـ): فطلواع.
(٩) في النسخ عدا (هـ): والنسك.
(١٠) في (ج و د): شرطاً.
(١١) في (د): متحررة.

غيرها، كالوجوب مثلاً متعلق بالصلاة لا بالزوال، وبصوم رمضان لا بطلوع الهلال[1].

وأما انفراد خطاب الطلب، فقال القرافي في[2] «الفروق»[3]: هو كأداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإن كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراءة الذمة، وترتيب الثواب، ودرء العقاب، غيرَ أن هٰذه ليست أفعالاً للمكلف، ولا نعني[4] بكون[5] الشيء سبباً إلا كونه وضع سبباً لفعل من قبل[6] المكلف.

وقال في «شرح التنقيح»: لا يتصور انفرادُ خطاب التكليف، إذ لا تكليف إلَّا وله[7] سبب أو شرط أو مانع.

قلت: وهذا أشبهُ بالصواب.

(١) في (آ): وصوم رمضان بطلوع الهلال.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) في الفروق، ساقطة من (د).

(٤) في (ب و ج): ولا يعني.

(٥) في (هـ): كون.

(٦) في (د و هـ): قبيل.

(٧) في (آ و ب و ج و هـ): إلا له.

ثُمَّ هُنا أُمورٌ:

أَحَدُها: الصِّحَّةُ في العباداتِ وُقُوعُ الفِعلِ كافياً في سُقوطِ القضاءِ.

وقيلَ: موافقةُ الأَمْرِ. وَلا يَرِدُ الحَجُّ الفَاسِدُ لِعَدَمِ مُوافَقَتِهِ. فَصَلاةُ المُحْدِثِ يَظُنُّ الطَّهارَةَ، صحيحةٌ على الثَّاني دُونَ الأَوَّلِ، والقَضَاءُ واجِبٌ على القَوْلَيْنِ، والبُطْلانُ يُقابِلُها على الرَّأْيَيْنِ. وفي المعاملاتِ، تَرَتُّبُ أَحْكامِها المقصودةِ بها عَلَيْها. والبُطْلانُ والفَسادُ مترادفينِ يُقابِلانِها، وعندَ الحَنَفِيَّةِ لا تَرادُفَ. وَفَرَّقوا بَيْنَهُمَا بِمَا سَبَقَ.

******

الصحة والبطلان

قوله: «ثم هنا أمور، أحدها[(١)]: الصحة»[(٢)] إلى آخره، يعني أننا ذكرنا من خطاب الوضع ما هو كالكليات له، ثم هاهنا أمور وهي[(٣)] ـ وإن كانت منه ـ لكنها كاللواحق الجزئية له فنذكرها[(٤)]:

أحدها[(٥)]: الصحة في العبادات وقوعُ الفعل كافياً في سقوط القضاء.

وقيل: موافقة الأمر.

معنى هذا: أن العلماء اختلفوا في معنى صحة العبادات، فالفقهاء قالوا: الصحة وقوع الفعل كافياً في سقوط القضاء، كالصلاة الواقعة بشروطها وأركانها مع انتفاء موانعها، فكونها كافية في سقوط القضاء، أي أنها لا يجب قضاؤها، هو صحتها.

والمتكلمون قالوا: الصحة موافقة الأمر، فَكُلُّ من أمر بعبادة، فوافق الأمر بفعلها، كان قد أتى بها صحيحة، وإن اختل شرط[(٦)] من شروطها، أو وجد مانع. وهذا أعمُّ من قول الفقهاء، لأن كل صحة، فهي موافقة الأمر، وليس كل موافقة الأمر صحة عندهم، والنزاع بينهم لفظي أو كاللفظي.

---

(١) في (ج): أحدهما.

(٢) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٣) في (آ و ب و ج و د): هي.

(٤) في (ج و د): فتذكره، وهو تحريف.

(٥) في (ج و د): إحداها.

(٦) في (ب): أخل شرط. وفي (د): أخل بشرط.

قوله: «ولا يرد الحج الفاسد لعدم موافقته».

هذا[1] جواب سؤال مقدر أورده الفقهاء على المتكلمين.

وتقريره: لو كانت الصحة موافقة الأمر، لكان الحج الفاسد صحيحاً، لأنه مأمور بإتمامه، والمضي فيه، فالمتم له موافق الأمر بإتمامه، فيجب أن يكون صحيحاً، لكنه فاسد باتفاق[2]، فوجب أن لا تكون الصحة موافقة الأمر، بل ما ذكرنا من كونه كافياً في إسقاط القضاء.

وتقرير[3] الجواب عن هذا السؤال: أنا لا نُسلِّمُ أن الحج الفاسد وقع على موافقة الأمر، بل على مخالفته، حيث فُعِلَ فيه ما أفسده، وحينئذ انتفاء صحته[4] لانتفاء[5] موافقة الأمر فيه[6]. فأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه، فلا يلزم منه أن يكون امتثاله الأمر بإتمامه يوجب صحته لوجهين:

أحدهما: أن الأمرَ بإتمامه أمر طرأ على الأمر الأول: إما[7] حفظاً[8] لحرمة الوقت من الهتكِ بعد انعقاد سبب احترامه بالإحرام، أو عقوبةً للمفسد له على إفساده يمنعه من التخفيف[9] عليه ومعارضة له بنقيض قصده، كالواطىء في نهار رمضان. ونحن إنمَـا[10] نريد بالأمـر الـذي الصحة موافقته الأمر الابتدائي، أي[11]: الذي أمر به[12] المكلف ابتداءً.

الوجه الثاني: أننا إنما نقول: إن الصحة موافقة الأمر فيما نعلم أن الشارع طلب منـا تصحيحـه[13]، والحج الفـاسـد نعلم أن الشارع لم يرد منا[14] تصحيحه، لأن

(١) في (ج و د): هنا.

(٢) في (د): بالاتفاق.

(٣) في (د): وتقدير.

(٤) في (د و هـ): صحة.

(٥) في (ج و د): الانتفاء، وهو تحريف.

(٦) ساقطة من (ج ود).

(٧) إما، ساقطة من (د).

(٨) في (ج): باحفظاً، وهو تحريف.

(٩) في (د): التخفف.

(١٠) في (هـ): أما.

(١١) أي، ساقطة من (ج و د).

(١٢) في (هـ): أمرته.

(١٣) في (ب): طلب تصحيحه منا. وفي (د): طلب منها تصحيحه.

(١٤) منا، ساقطة من (د).

تصحيحه بعد استقرار فساده محال، والشرع[1] ما كلفنا بالمحال، فبان بما ذكرناه[2] أن الحج الفاسد غيرُ وارد.

وحاصل الجواب بالوجهين يرجعُ إلى تخصيص[3] الدعوى، فكأنهم[4] قالوا: أردنا[5] أن الصحة موافقة الأمر الخاص، وهو الابتدائي، أو ما علمنا إرادة الشرع[6] تصحيح[7] مأمور منا[8].

قوله: «فصلاةُ المحدث يظن الطهارة صحيحة على الثاني دون الأول».

هذا تفريع على القولين في الصحة، وهو أن صلاة المحدث الذي يظن أنه متطهر صحيحةٌ على القول الثاني، وهو قولُ المتكلمين: إن الصحة موافَقَةُ الأمر، لأن هذا موافق لأمر الشرع، لأنه أُمِرَ أن يُصلِّيَ صلاةً يغلب على ظنه الطهارة فيها، وقد فعل، فهو موافق.

وهي غيرُ صحيحة على القول الأول، وهو قول الفقهاء، لأنها لم تقع كافية في سقوط القضاء.

قوله: «والقضاء واجب على القولين»، أي[9]: في صلاة المحدث يَظُنُّ الطهارة ونحوها مما لم يقع كافياً في سقوط القضاء.

ومن هنا[10] تبيَّن[11] أن النزاع لفظي، وهو في[12] أن هٰذه: هل تسمى صحيحة أم لا؟ لأنهم اتفقوا على سائر أحكامها، فاتفقوا على أن هذا المصلي موافق لأمر الله سبحانه وتعالى، مثاب على صلاته[13]، وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع[14] على

(١) في (ج و د): والشارع.
(٢) في (آ): ذكرنا.
(٣) في (د): تخصص.
(٤) في (ج و د): وكأنهم.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) في (آ): إرادة الشرع تخصيص تصحيح مأمور منا. وعلى هامشها: إرادة الشارع تصحيح مأمور منا.
(٧) في (هـ): تخصيص.
(٨) في (د): الشارع.
(٩) في (ج و د): أو.
(١٠) في (ب وج و د و هـ): ها هنا.
(١١) في (د): يتبين.
(١٢) في، ساقطة من (هـ).
(١٣) في (ب وج و د): صلواته.
(١٤) في (هـ): الطلع.

الحدث دون ما إذا لم[1] يطلع، فلم يبق النزاعُ إلا في التسمية، ومذهبُ الفقهاء أوفق للغة، لأن العرب إنما تسمي صحيحاً ما سلم من جميع جهاته، كالآنية التي لا كسر فيها، فهٰذه[2] الصلاة ليست سالمة[3] من كل جهة وعلى[4] كل تقدير، بل هي بتقدير الذكر يتبين فسادُها، ويجب قضاؤها باتفاق.

قوله: «والبطلان يُقابلها على الرأيين»، أي: البطلان يُقابل الصحة على رأي الفقهاء والمتكلمين.

[٦٠] فمن قال: الصحة: وقوع الفعل كافياً في سقوط القضاء، قال: البطلان: هو وقوع الفعل غير كاف في سقوط[5] القضاء. ومن قال: الصحة: موافقة الأمر، قال: البطلان: مخالفة الأمر، فعلى هذا لو صلّى[6] المتطهر يظنُّ أنه محدث، وجب القضاء على القولين، لكن عند المتكلمين، لكونها باطلة بالمخالفة، وعند الفقهاء لفوات[7] الشرط، وهو العلمُ بوجود الطهارة.

وشبيه بهذا[8] ما لو اشتبهت عليه القبلة، فصلّى إلى جهة بغير اجتهاد، فوافق جهة[9] القبلة، فهو مخالف بترك الاجتهاد، فتكون باطلة على رأي المتكلمين، وعند بعض الفقهاء تصح لوقوعها بشرطها[10] كافية في سقوط القضاء.

قوله: «وفي المعاملات»، أي: والصحة في المعاملات، كعقد البيع، والرهن، والنكاح، ونحوها، «ترتب أحكامها المقصودة بها عليها» وذلك لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود، كملك[11] المبيع في البيع، وملك[12] البضع في النكاح، فإذا أفاد

---

(١) دون، ساقطة من (ج)، وفي (د): الحدث أما إذا، وفي (هـ): الحدث دون ما لم.

(٢) في (آ و د و هـ): وهذه.

(٣) في (ج): شاملة.

(٤) على، ساقطة من (هـ).

(٥) في (د): لسقوط.

(٦) في (د): على.

(٧) لفوات، ساقطة من (د).

(٨) في (هـ): وشبه هذا.

(٩) جهة، ساقطة من (هـ).

(١٠) في (آ و ب و ج و د): بشرط.

(١١) في (ب و هـ): كمال، وفي (ج): ملك. وفي (د): ذلك.

(١٢) الدقة في التعبير تقتضي أن يقال: وملك الاستمتاع في النكاح، أو حل الاستمتاع في النكاح.

مقصـوده، فهـو صحيح. وحصـول مقصوده هو ترتب حكمه عليه، لأن العقد مؤثر لحكمه[1] وموجب له.

قال الآمدي: ولا بأسَ بتفسير الصحة في العبادات بهذا.

قلتُ: لأن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا: إنها[2] كافية في سقوط القضاء، فتكون صحيحة.

قوله: «والبطلان والفساد مترادفين[3]»، أي: حال ترادفهما، «يقابلانها»، أي: يقابلان الصحة.

أي: البـطلان يُقـابـل الصحة، والفساد يُقابل الصحة أيضاً، فيُقال: صحيح وفاسد، كما يقال: صحيح وباطل، فالفاسد والباطل مترادفان.

وعند الحنفية لا ترادف بينهما، وفرقوا بينهما بما سبق، يعني: في آخر مسألة[4] توارد الأمر والنهي على الفعـل عنـد ذكر الصلاة في المكان المغصوب، فالفاسد والباطل عندهم من باب الأعم والأخص، كالحيوان والإنسان، إذ كل باطل فاسد، وليس كل فاسد باطلاً[5]، وعندنا هما مترادفان من باب الليث[6] والأسد، إذ كل فاسد باطل، وكل باطل فاسد، وقولي: مترادفين: حال، لكنها بالنسبة إلى خصوص مذهبنا حال مؤكـدة، كقـولـه سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً﴾ [البقرة: ٩١]، إذ لا يمكن[7] (8 أن يكون 8) الفاسد والباطل غير مترادفين، والحالة هذه، إما بالنظر[9] من حيث هي، أو بالنسبـة إلى مجمـوع المذهبين، فهي مقيدة على القاعدة في باب الحـال، لأن التقييد حينئـذ والبطلان والفساد إذا كانا مترادفين على رأينا يقابلان[10]

---

(١) في (ب): لحكمة.

(٢) في (ج): إنه.

(٣) في البلبل المطبوع: مترادفان.

(٤) في (ج و د): المسألة.

(٥) في (آ): باطل.

(٦) في (ب و ج): والليث.

(٧) في (هـ): ولا يمكن.

(٨ ـ ٨) ما بين القوسين ليس في (آ).

(٩) في (هـ): أما النظر إليها من حيث هي حال.

(١٠) في (هـ): يقبلان.

الصحـة، وإذا لم يكـونـا متـرادفين على رأي الخصم لا يُقـابلانها[1] جميعاً، إنما يقابلها[2] مقابلة صحيحة البطلان وحده، أما[3] الفساد، فإنه واسطة بينهما لا يقابل واحد[4] منهما[5]، وإن قُوبِلَتْ[6] به الصحة في تخاطب الفقهاء بينهم، فهو اصطلاح واتساع، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) في (ب): لا يقابلانهما.
(٢) في (د و هـ): يقابلانها.
(٣) في (ب): وأما.
(٤) هكذا في (آ و ج)، وفي (ب): لا يقابل ذا واحد منهما، ولعل العبارة: لا يقابل واحداً منهما، أو: لا يقابله واحد منهما.
(٥) في (ج): منها.
(٦) في (ب و ج): قوبله، وفي (آ): قوبلته، ولعل الصحيح ما أثبتناه.

الثاني: الأداءُ: فِعْلُ المأمورِ بهِ في وقتهِ المُقَدَّرِ لهُ شَرْعاً. والإعادةُ: فعلُهُ فيهِ ثانياً، لخللٍ في الأوَّلِ. والقضاءُ: فِعْلُهُ خارجَ الوقتِ، لفواتِهِ فيهِ، لعُذْرٍ أو غيرِهِ.

* * * * * *

الأداء والإعادة والقضاء

قوله: «الثاني»، أي: الأمر الثاني من الأمور التي هي من لواحق خطاب الوضع، أو كاللواحق له، وهو القول في الأداء والإعادة والقضاء، فالأداء[١] «فعل المأمور به[٢] في وقته المقدر له شرعاً» كفعل[٣] المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق، والفجر ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، ويدخل في ذلك ما كان مضيقاً[٤]، كالصوم، وموسعاً محدوداً بوقت[٥] كالصلوات، أو غير محدود، كالحج، فإن وقته العمر، وتحديده بالموت ضروري ليس كتحديد أوقات الصلوات.

وقولنا: «في وقته المقدر له» احتراز[٦] مما ربط الأمر بفعله بوجود سببه كإنكار المنكر إذا ظهر، وإنقاذِ غريق إذا وُجِدَ، وكالجهاد إذا تحرَّكَ العدو، أو حصر[٧] البلد، فإن هذا كلُّهُ فعل مأمور به، ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح لعدم تقدير وقته، وإن كان قد يقال في فاعله: إنه أدى الواجب، بمعنى أنه امتثل أمر الله تعالى.

وقولنا: «شرعاً»: احتراز[٨] من العرف والعقل، فإنهما لا تَصَرُّفَ لهما في تقدير أوقات العبادات الشرعية ولا غيرها من أحكام الشرع.

قوله: «والإعادة فعله فيه»، أي: فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعاً «لخلل[٩] في الأول» أي: في الفعل الأول، سواء كان الخلل في الأجزاء، كمن صلَّى بدون

---

(١) في (ج و د): والأداء.
(٢) به، ليست في (هـ).
(٣) في (ب): لفعل.
(٤) في (ب): مضيفاً.
(٥) في (آ): كوقت الصلوات، وفي (ب): بوقت الصلوات.
(٦) في (ج و د و هـ): احترازاً.
(٧) في (ج و د): حضر.
(٨) في (د): احترازاً.
(٩) في (ب): كخلل، وفي (ج): لخبر، وهو تحريف.

شرط أو ركن، أو في الكمال كمن صلّى منفرداً، فيعيدها في[1] جماعة في الوقت.

هكذا يذكره الأصوليون، والشيخ أبو محمد قال: الإعادة فعل الشيء مرة أخرى[2].

قلت: وهذا أوفق للغة[3] والمذهب، أما اللغة: فإن العرب على ذلك تطلق الإعادة، يقولون[4]: أعدت الكرَّة إذا كرَّ[5] مرةً بعد أخرى، وأعدنا الحرب خُدَعَة[6]، ورجع عَوْدُه على بدئه، أي: عاد راجعاً كما ذهب.

وإعادة الله سبحانه وتعالى للعالم هو إنشاؤه مرة ثانية، قال الله[7] سبحانه وتعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُم تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، ﴿كما بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧]، وليس في ذلك كله تعرض لوقوع الخلل في الفعل الأول.

وأما المذهب، فإن أصحابنا وغيرهم قالوا: من صلى ثم حضر جماعة، سن له أن يعيدها[8] معهم، إلا المغرب على خلاف فيها.

قلت: سواء كانت صلاته الأولى منفرداً[9] أو مع جماعة، فقد أثبتوا الإعادة مع عدم الخلل في الأولى[10]، وفي مذهب مالك: لا تختصُّ الإعادة بالوقت، بل هي في الوقت[11] لاستدراكِ المندوبات، وبعدَ الوقت[11] لاستدراك الواجبات.

قوله: «والقضاء فعله»، أي: فعلُ المأمور به «خارج الوقت»، أي: بعدَ خروجه «لفواته فيه» أي: لفوات فعله في الوقت «لعذر أو غيره» يعني: إذا فات فعلُ المأمور به في وقته الشرعي ففعله خارج الوقت قضاءً، سواء كان فواتُه في الوقت لعذر،

(١) ليست في (آ و ب و ج و د).
(٢) في (آ): مرة بعد أخرى، وفي (ج و د): مرة مرة أخرى.
(٣) في (هـ): اللغة.
(٤) في (د): ويقولون.
(٥) في (هـ): كرره.
(٦) في (د): خديعة
(٧) لفظ الجلالة ليست في (د و هـ).
(٨) في (ب و ج و د): يعيد.
(٩) في (ب): مفرداً.
(١٠) في (ب): مع عدم الخلل الأول. وفي (د وهـ): مع عدم الخلل في الأول.
(١١ ـ ١١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

كالحائض يفوتُها الصوم في رمضان، فتصومُ بعدَه، أو لغير عذر بأن أخر المأمور به عمداً حتى خرج وقته[1]، ثم فعله، لأن ذلك يُسمّى قضاءً في اللغة.

قال الجوهري: قد يكون القضاءُ بمعنى الفراغ، تقول[2]: قضيتُ حاجتي، وقد يكون بمعنى الأداء والإنهاء، تقول[2]: قضيتُ ديني. ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: ٤]، ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ﴾[3] [الحجر: ٦٦]، أي: أنهيناه وأبلغناه.

ولا شك أنَّ فعل العبادةِ خارجَ وقتها لفواتها فيه لعذر[4] أو غيره، هو فراغٌ منها وأداءٌ[5] لما وجب في ذمته منها لغة، وانتهاء[6] إليه، وإنهاء له[7].

---

(١) في (هـ): وفيه.
(٢) في (ب و ج): يقول.
(٣) تقدمت آية الحجر على آية الإسراء في النسخة (د).
(٤) في (هـ): بعذر.
(٥) في (د): وإذا.
(٦) في (ب): وانتهالليه. وفي (هـ): لعدوانها.
(٧) في (د): إليه.

وقيلَ: لا يُسَمّى قَضاءً ما فاتَ لِعُذْرٍ، كالحائضِ والمريضِ والمُسافِرِ يَسْتَدْرِكُونَ الصَّوْمَ، لِعَدَمِ وجوبهِ عَلَيْهِم حالَ العُذْرِ، بِدَليلِ عَدَمِ عِصْيانِهِم لَوْ مَاتوا فيهِ.

* * * * * *

قوله: «وقيل: لا يسمى قضاءً ما فات لعذر»، إلى آخره[1].

هذا قول آخر في القضاء يتضمن تفصيلاً، أي إن كان فوات المأمور به في وقته لا لعذر، ففعله بعد الوقت يكون قضاءً، و[2] إن كان لعذر لم يكن فعله بعد الوقت قضاءً، كالحائض والمريض والمسافر: يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والسفر، فيستدركونه[3] بعده.

قوله: «لعدم[4] وجوبه عليهم حال العذر»[5]، إلى آخره.

هذا توجيه أنَّ هذا لا يكون قضاءً.

وتقريرُه: أن الصومَ غيرُ واجب على هؤلاء حال الحيض والسفر، وإذا لم يكن واجباً عليهم لم يكن فعلهم له قضاءً، إنما قلنا: إنه غيرُ واجب عليهم حالَ العذر، لأنهم لو ماتوا حينئذ لم يكونوا عصاة، وهذا معنى[6] قوله: «بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا فيه»، أي: في حال العذر، الحائض لو ماتت في زمن الحيض لم تعص بترك الصوم، ولو كان واجباً عليها، لعصت به، وإنما قلنا: إنه إذا لم يكن واجباً حالَ العذر لم يكن فعلُه بعدَه قضاءً، لأن القضاء يستدعي سابقة الوجوب، ولهذا الخلاف أصل يأتي إن شاء الله تعالى[7] ذكرُه.

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٢) في (د): أو.

(٣) في (هـ): يستدركونه.

(٤) في (ج): يعدم، وهو خطأ.

(٥) في (هـ): حال لعذر بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا فيه.

(٦) في (د): يعني.

(٧) في (هـ): سبحانه وتعالى، وفي (د): أذكره.

وَرُدَّ، بوجُوب نيّةِ القَضاءِ عليهم إجماعاً، وبقَوْلِ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها: (كُنّا نَحيضُ فَنُؤْمَرُ بقضَاءِ الصَّوْم)، وبأنَّ ثُبوتَ العِبادَةِ في الذِّمَّة، كَدَيْنِ الآدَمِيِّ غيرُ ممتنعٍ، فكِلاهُمَا يُقْضى. وفِعْلُ الزَّكاةِ والصَّلاةِ الفائتةِ بعدَ تأخيرِهما عن وَقْتِ وُجوبِهما لا يُسَمّى قَضاءً، لِعَدَمِ تَعَيُّنِ وقت الزَّكاةِ، وامتناعِ قضاءِ القضاءِ.

* * * * * *

قولـه: «ورد بوجوب نية القضاء عليهم إجماعاً»[1]، إلى آخره. أي: ورد هذا القول الذي فصل فيه: بين أن يكون التركُ لا لعذر، فيكون قضاءً، وبين أن يكونَ لعذر[2]، فلا يكون قضاءً[3]، بوجوه:

أحدها: أن الحائض والمريض والمسافر إذا صاموا بعد زوال عذرهم، تجب عليهم نية القضاء بالإجماع، وكل ما وجبت فيه نية القضاء، فهو قضاء، إذ لو كان أداءً[4]، [5]لما جاز أن ينووا القضاء فيه[6]، لأنهم حينئذ ينوون غير[5] الواجب عليهم، فلا يكون لهم، عملاً بقوله عليه[7] السلام: «وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ[8] مَا نَوَى».

الوجه الثاني: قول عائشة[9] رضي الله عنها: «كنا نحيضُ على عهدِ رسول الله ﷺ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلاَ نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ» رواه ابن ماجه والترمذي وحسنه ومعناه في «الصحيح». فسمته[10] قضاءً، وأخبرت أن النبيَّ ﷺ كان يسميه قضاءً ويأمر به.

لا يقال: إنما سماه[11] قضاءً لغة، والقضاء والأداء في اللغة قد[12] يكونان[13] بمعنى

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٢) في (د): فيكون قضاءً أو لعذرٍ فلا يكون قضاءً.

(٣) قضاء، ساقطة من (ب و ج).

(٤) في (د): أداء الواجب.

(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٦) ساقطة من (آ و د).

(٧) عليه، ليست في (هـ).

(٨) في (آ و ج و هـ): وإنما لامرىء.

(٩) في (ج): عائشة أم المؤمنين.

(١٠) في (د): فتسميته.

(١١) في (د): سمي.

(١٢) قد، ساقطة من (آ).

(١٣) في (د): يكونا لمعنى.

واحد، نحو: قضيت الدَّيْن وأديته، لأنا نقول: هو[1] وإن كان في اللغة كذلك[2] إلا أن ألفاظ الشارع المبينة لأحكام الشرع إنما تحمل على[3] موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران كما تقرر[4].

الوجه الثالث: أن ثبوت العبادة في الذمة غير ممتنع، كما أن ثبوتَ دينِ الآدمي في الذمة غير ممتنع، وإذا[5] كان ثبوتُها في الذمة جائزاً، كان فعلُها خارجَ وَقتها بعد ثبوتها في الذمة قضاءً كدين[6] الآدمي، والدليل على عدم امتناع ثبوت العبادة في الذمة، هو أن النبي ﷺ قال: «فدَيْنُ اللهِ أحَقُّ بالقَضَاءِ[7]» يعني من دين الآدمي،
[٦١] فشبَّه دينَ اللهِ تعالى بدينِ الآدمي في القضاء الذي الثبوتُ في الذمةِ مِن لوازمه، فدل على أن دَين الله سبحانه وتعالى يثبت[8] في الذمة، والعبادات من دينه، فتثبت[9] في الذمة. ولأن معنى[10] الثبوت في الذمة هو أن المكلفَ يجب عليه الفعلُ متراخياً، وهذا ممكن في العبادات وغيرها، فيجب في الذمة، ويستدرك[11] فعلها بالقضاء.

فأما قولُهم: العبادة غير واجبة حالَ العذر، قلنا: أداؤُها هو الذي ليس بواجب، أما التزامُها في الذمة، فهو واجب، وإنما لم يعصوا بموتهم حالَ العذر، لأنهم غيرُ مكلَّفين بفعلها[12] حينئذ، كالنائم والناسي، هما مخاطبان[13] بالوجوب، ويسقُط عنهما الإثمُ بترك الفعل حالَ النوم والنسيان لأجل العذر.

وسببُ الخلافِ في هذا أن شرط القضاء، هل هو تقدم وجوب الفعل أو تقدم

---

(١) هو، ساقطة من (هـ).
(٢) في (هـ): هو كذلك.
(٣) على، ساقطة من (هـ).
(٤) في (آ): تقدم.
(٥) في (هـ): وبان.
(٦) في (آ و ب و ج): لدين.
(٧) في (ج و د): أن يقضى، وقد تقدم تخريجه.
(٨) في (ج و د): ثبت.
(٩) في (آ و د): فثبتت، وفي (ب): فثبت، وفي (ج): غير منقطة، ولعل ما أثبتناه الصحيح.
(١٠) معنى، ساقطة من (هـ).
(١١) في (آ): فيستدرك.
(١٢) في (هـ): لفعلها.
(١٣) في (ج و د): مخاطبون، وهو خطأ.

سببه فقط؟ فعلى الأول: لا يكون فعل الحائض للصوم[1] بعد رمضان قضاءً، لأنه لم يكن واجباً عليها، فانتفى شرط القضاء، فانتفى لانتفاء شرطه.

وعلى الثاني: يكون قضاءً، لأن حقيقة الوجوب، وإن انتفت، لكن سبب الوجوب موجود، وهو أهليتها للتكليف، ثم تقدم السبب قد يكون مع الإثم بالترك، كالتارك المتعمد المتمكن من الفعل، وقد لا يكون مع الإثم، كالنائم والحائض. ثم المزيلُ للإثم قد يكون من جهة العبد، كالسفر، وقد لا يكون، كالحيض، ثم قد يصح معه[2] الأداء، كالمرض، وقد لا يصح، إما شرعاً، كالحيض، أو عقلاً، كالنوم.

قلت: التحقيق أن التزام العبادة واجب حال العذر عملاً بالخطاب السابق، وإيقاعها حينئذ غير واجب لأجل العذر.

تنبيه: الفعل المقدر[3] وقته[4] إن لم ينعقد سبب وجوبه، لم يكن فعله بعد الوقت قضاءً إجماعاً، وإن انعقد سبب وجوبه ووجب، كان فعله خارج الوقت قضاءً حقيقة، وإن انعقد سببُ وجوبه ولم يجب لمعارض، سمي قضاءً أيضاً، لكن اختلف فيه. هل هو قضاءٌ حقيقةً أو مجازاً؟ ومأخذُ الخلاف أن القضاء في محل الوفاق، هل[5] كان لاستدراك[6] مصلحة ما انعقد سبب وجوبه، فيكون هاهنا حقيقة لانعقاد سبب الوجوب، أو لاستدراك[6] مصلحة ما وجب، فيكون ها هنا مجاز[7] لعدم الوجوب. هذا حاصل ما ذكره الآمِدي، وهو تلخيص حسن ومأخذ جيد.

قوله: «وفعل الزكاة والصلاة الفائتة بعد تأخيرهما عن وقت وجوبهما لا[8] يسمى قضاءً لعدم تعين وقت الزكاة وامتناع قضاء القضاء».

هاتان صورتان قد يقع التردد فيهما، هل هما قضاء أو[9] لا؟ فبين[10] حكمهما[11]

---

(١) في (ج): الصوم.
(٢) في (د): مع.
(٣) في (ج): العذر، وهو خطأ. وفي (د): المعذور فيه.
(٤) في (هـ): وفيه.
(٥) في (آ): كل. وفي (هـ): هل هو.
(٦) في (ب و ج و د): الاستدراك.
(٧) في (ب و ج): مجال. وفي (د و هـ): محال.
(٨) ساقطة من (ج).
(٩) في (هـ): أم.
(١٠) في (د): فنبين.
(١١) في (آ و ب): حكمها.

وأنهما ليسا قضاءً.

أمـا الزكاة، فإنها تجب عند تمام الحول على الفور، فهو وقتُ وجوبها، فلو أخرت عنه لغير عذر مُسَوِّغٍ للتأخير[1]، ثم أديت، لم تسم[2] قضاءً لوجهين:

أحدهما: أن وقتها غيرُ محدود الطرفين، مقدر[3] كتقدير أوقات الصلاة، ونحن قلنا: إن القضاء هو فعل الواجب خارج وقته[4] المقدر له شرعاً.

قلت: وهذا الوجه ضعيف، لأن تحديد الوقت بطَرَفَيْهِ لا تأثيرَ له هاهنا، بل المؤثر أن يكون مقدارُ وقته معلوماً في الجملة، ووقت وجوب الزكاة معلوم المقدار، وهو بعدَ تمام الحول بقدر ما يتسع لأدائها.

الـوجـه الثاني: أنَّ كل وقت من الأوقات التي يؤخر أداؤها (٥ فيها هو مخاطب بإخـراجهـا فيه، وذلك واجبٌ عليه، فلو قلنا[6]: إن أداءها ٥) في الوقت الثاني بعد تأخيرها عن وقت وجوبها الأول قضاءٌ، لزم مثل ذلك في الثالث والرابع وما بعدَه إلى غير نهاية، فيلزم بتقدير تأخيرها أزمنة كثيرة، ثم يُؤديها، أن يقال: هذا الإخراجُ لها هو قضاءُ قضاء قضاءِ القضاءِ، بألفاظ[7] كثيرة، وكذلك الصلاة: إذا أُخرت عن وقت وجوبها الأول، وجب فعلُها في الوقت الثاني، وهو حالَ الذكر أو الانتباه[8] لقوله[9] عليه السلام: «مَنْ نَامَ[10] عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا[11] إذا ذَكَرَها، فَذَلِكَ[12] وَقْتُهَا»[13].

(١) في (د): للتأخر.
(٢) في (ب و ج): يسم.
(٣) مقدر، ساقطة من (هـ).
(٤) في (د): عن وقته.
(٥ ـ ٥) ما بين القوسين في (ج و د).
(٦) قلنا، ساقطة من (آ).
(٧) في (ب): بالقضاء.
(٨) في (ب): والانتباه.
(٩) لقوله، ساقطة من (هـ).
(١٠) نام، ساقطة من (هـ).
(١١) في (هـ): فليصليها.
(١٢) في (د): فإن ذلك.
(١٣) أخرجه البخاري (٥٩٧) في المواقيت، ومسلم (٦٨٤) في المساجد، وأحمد ٣/٢١٦ و٢٤٣ و٢٦٧ و٢٦٩ و٢٨٢، وابن أبي شيبة ٢/٦٣ وأبو داود (٤٤٢) والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٤٤٦، والترمذي (١٨٧) والدارمي ١/٢٨٠ وابن ماجه (٦٩٥) و(٦٩٦) والنسائي ١/٢٩٣ في المواقيت والبيهقي ٢/٢١٨ من طرق، عن قتادة، عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «من نسي صلاة فليصلها إذا =

رواه غير واحد من الأئِمَة.

فلو أخرها وقت الانتباه قدر ما يتسع[1] لفعلها فصاعداً، ثم فعلها، لم يسمَّ هذا الفعل قضاءً، لأنه لو سمي قضاءً للزم أن يسمى قضاءَ القضاء، لأنه كذلك[2] في التحقيق، لكنه غيرُ معهود، ويُفضي إلى كثرة ألفاظ القضاء كمَا[3] ذكرناه في الزكاة.

قلتُ: العبادة لا تخلو من أن تكون أداءً أو قضاءً، فإذا نفينا[4] أن تكون هاتان الصورتانِ قضاءً، لزم أن يكونا أداءً لاستحالة خُلُوِّ المحل عن الضِّدَّيْن، لكنها ليست أداءً لفوات الوقت الأول، فتعيَّن أن تكون قضاءً في الحقيقة، لكنَهم إنما رفضوا تسميتها قضاءً واستعمالَ لفظ القضاء فيها تخفيفاً، استثقالاً لتكرار لفظ القضاء، وإلا فحقيقةُ القضاء استدراكُ مصلحة فائتة، وهذا كذلك.

تنبيه: هذا الذي ذكرناه: هو شرحُ عبارة «المختصر» على ما أشار إليه الشيخ أبو محمد في «الروضة»، وفيه تكلف وعدمُ تحقيق لحد القضاء.

والأحسنُ في حدِّه ما ذكره القرافي، حيث قال: القضاء[5] إيقاعُ العبادة خارجَ وقتها الذي عيَّنه الشرعُ لمصلحة فيه، أي: في الوقت، احتراز من الوقت الذي عينه الشرع لمصلحة المأمور به، كالفَوْريَّاتِ التي[6] عين الشرعُ[7] لها الزمنَ الذي يلي

= ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك»، وتلا قتادة: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾. وفي رواية لمسلم: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة، أو غفل عنها، فليصلها إذا ذكرها، فإن الله عز وجل يقول: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾».
وفي الباب عن أبي هريرة عند مسلم (٦٨٠)، وأبي داود (٤٣٥) وابن ماجه (٦٩٧)، والبيهقي ٢/٢١٧، وعن أبي قتادة عند أحمد ٥/٢٩٨، ومسلم (٦٨١) وأبي داود ٤٣٧ والطحاوي ١/٤٦٦، والبيهقي ٢/٢١٦، وعن أبي جحيفة عند ابن أبي شيبة، وسنده صحيح، وعن ابن مسعود عند أحمد ١/٣٦٤ و ٣٨٦ و ٣٩١، وأبي داود (٤٤٧) والطيالسي (٣٧٧) وعن عمرو بن أمية الضمري، وذي مخمر الحبشي عند أبي داود (٤٤٤) وليس في كل ما تقدم من الروايات «فذلك وقتها» ورواه البيهقي ٢/٢١٩ عن أبي هريرة بلفظ: «من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها» وفي سنده حفص بن أبي العطاف وهو ضعيف، ونقل البيهقي عن البخاري قوله: الصحيح عن أبي هريرة وغيره عن النبي ﷺ ما ذكرنا ليس فيه «فوقتها إذا ذكرها»، وأورده الهيثمي في المجمع ١/٣٢٢، ونسبه للطبراني في «الأوسط» وأعله بحفص بن أبي العطاف.

(١) في (ا و ب و ج و هـ): قدراً يتسع.
(٢) في (ج): لأنه لذلك، وهو تحريف. وفي (آ و ب): لكنه كذلك.
(٣) في (آ و ب و ج و د): بما.
(٤) في (هـ): انتفيا.
(٥) في (آ): والقضاء.
(٦) في (ج و د): الذي.
(٧) في (هـ): الشارع.

ورودَ الأمر، فإن المصلحة في المأمورات[1] كانت لا في الوقت الفوري، بخلاف الأوقات المعينة للعبادات، فإنَّ المصلحة في أوقاتها، وإن كانت لا تظهر، فإزالة[2] المنكر، وإنقاذُ الغريق ونحوه واجبٌ على الفور لمصلحة في الإزالة والإنقاذ في أي وقت كان، وأما تعيين وقت الزوال للظهر، وسائر أوقات الصلوات لها دونَ غيرها من الأوقات، فهو لمصلحة في الوقت استأثر الله تعالى[3] بعلمها.

وعلى[4] هذا التقدير تخرُجُ صورةُ الزكاة والصلاة[5] الفائتة إذا فُعِلا بعد تأخيرهما عن وقت وجوبهما عن كونهما قضاءً بمقتضى هذا الحد، لأنهما فوريتان مصلحتهما في فعلهما لا في وقتهما، ويَطَّرِدُ هذا في الحج حيث قلنا بوجوبه على الفور، [6] إذ المصلحةُ في فعله لا في وقته، من حيث هو مأمور به[6]، لا[7] من حيث كونُه عبادة[8] أو حجاً. فإذن له جهتان:

إحداهما: جهةُ كونه مأموراً به[9] على الفور، فمصلحته فيه.

والثانية: كونه عبادة، فالمصلحةُ فيه وفي وقته الخاص، وهي أشهر الحج، وهذا المكان يحتمل أكثرَ من هذا.

فائدة: العبادات[10] قد تُوصف بالأداء والقضاء، كالصلوات الخمس، وقد لا تُوصف بهما، كالنوافل، لعدم تقدير وقتها. وقد تُوصف بالأداء وحدَه، كالجمعة، والعيدين. وعدم القضاء فيهما للتوقيف أو[11] الإجماع[12]، لا[13] لامتناعه عقلاً ولا[14] شرعاً.

---

(1) في (ج و د): المأمور إن، وفي (هـ): المأموريات.
(2) في (د): كإزالة.
(3) تعالى، ليست في (د و هـ).
(4) في (ج و د): وكل، وهو خطأ.
(5) في (د و هـ): صور الصلاة والزكاة.
(6 - 6) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(7) في (ج و د): إلا.
(8) عبادة أو، ساقطة من (ب و هـ).
(9) في (د): به لا من حيث كونه عبادة أو حجًا.
(10) في (آ و ب و ج و د): العبادة.
(11) في (ج و د): إن.
(12) في (هـ): الاجتماع.
(13) لا، ساقطة من (ب و ج و د).
(14) في (د): لا.

الثالثُ: العَزيمَةُ لُغَةً: القَصْدُ المُؤَكَّدُ، وشَرْعاً: الحُكْمُ الثّابتُ لِدَليلٍ شرعيٍّ خالٍ عَنْ مُعارِضٍ. والرُّخْصَةُ لُغَةً: السُّهولَةُ، وشَرْعاً: ما ثَبَتَ على خِلافِ دَليلٍ شرعيٍّ، لِمعُارِضٍ راجِحٍ. وقيلَ: استباحَةُ المَحْظورِ مَعَ قيامِ السَّبَبِ الحاظِرِ.

* * * * *

العزيمة والرخصة

قولـه: «الثـالـث» أي: الأمـر الثالث من الأمور التي هي كاللواحق لكليات[1] خطاب الوضع، وهو[2] العزيمَةُ والرُّخصةُ.

«فالعزيمةُ لغة» أي: في اللغة، هي «القصدُ المؤكد»، ومنه قوله تعالى[3]: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قال الجوهريُّ: عزمتُ على كذا عزماً وعُزماً بالضم، وعزيمة وعزيماً، إذا أردتَ فعله وقطعتَ عليه، قال الله تعالى[4]: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: ١١٥].

«وَشَرْعاً» أي: والعزيمة في الشرع: هي «الحكمُ الثابتُ لدليل شرعي خالٍ عن معارض» وهو معنى قول أبي محمد[5]: هي الحكمُ الثابت من غير مخالفةِ دليلٍ شرعي.

فقـولنـا[6]: الحكمُ[7] الثابت لدليل[8] شرعي[9]: يتناول الواجبَ، والمندوب، وتحريمَ الحرام، وكراهةَ[10] المكروه. فالعزيمة واقعة في جميع هٰذه الأحكام[11]. ولهذا قال أصحابُنا: إن سجدة «صٓ»، هل هي من عزائمِ السجود أو لا؟ مع أن سجداتِ

(١) في (ب): لكتاب، وفي (هـ): لكان.
(٢) في (آ و ب و ج و د): وهي.
(٣) في (د): سبحانه وتعالى.
(٤) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٥) في (د و هـ): قول الشيخ أبي محمد.
(٦) في (هـ): قولنا.
(٧) الحكمُ، ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(٨) في (د): بدليل.
(٩) في (هـ): شرع.
(١٠) في (هـ): وكراهته.
(١١) في (هـ): الأفعال.

القرآن كلّها عندهم ندب.

وقولنا: لدليل شرعي: احتراز من الثابتِ لدليل عقلي، فإن ذلك لا تُستعمل فيه الرخصةُ والعزيمةُ.

وقولنا: خالٍ عن معارض: احتراز مما ثبت لدليل شرعي، لكن لذلك الدليل معارضٌ مساوٍ أو راجح، لأنه إن كان المعارضُ مساوياً، لزم الوقف، وانتفت العزيمة، ووجب طلبُ المرجح الخارجي، وإن كان راجحاً، لزم العملُ بمقتضاه، وانتفت العزيمة، وثبتت الرخصة، كتحريمِ[1] الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة، لأنه حكم ثابت لدليل خالٍ[2] عن معارض، فإذا وُجِدَتِ المخمصة، حصل المعارض لدليل التحريم، وهو راجحٌ عليه حفظاً للنفس، فجاز الأكلُ، وحصلتِ الرُّخْصَةُ.

وقال الآمدي: العزيمَةُ عبارةٌ عما لَزِمَ العبادُ بإلزام[3] الله تعالى. وذكر معناه الشيخ أبو محمد أيضاً[4].

قلت: وهي على هذا تختصُّ[5] بالواجبات، وهو أشبهُ باللغة، وبلفظ مقابلها، وهو الرُّخصة.

أما اللغة: فقال الجوهري: الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه، والتشديدُ لا يَحْصُلُ إلا من الواجب فعلاً أو كفاً.

وأما لفظ الرخصة، فإنه يقتضي التسهيلَ، فالعزيمة ينبغي[6] أن تقتضيَ التشديد. وتقريره ما ذكرناه. وقال[7] القرافي: العزيمة: طلب الفعل الذي لم يشتهر[8] فيه منع شرعي[9]. قال: وإنما قلت: طلب[10] الفعل، ليخرج أكلُ الطيبات ونحوها الداخل[11]

---

(١) في (ب): لتحريم.

(٢) في (آ و ب و ج و هـ): خلا.

(٣) في (د): بإكرام.

(٤) أيضاً، ساقطة من (د).

(٥) في (هـ): تخصيص.

(٦) في (د): تنتفي.

(٧) في (آ): قال.

(٨) في (هـ): يشهد.

(٩) في (ج): شرع.

(١٠) طلب، ساقطة من (آ).

(١١) في (ج و د): الدليل، وهو تحريف.

في حدِّ الإمام فخر[1] الدين، حيث عرف[2] العزيمة بجواز الإقدام مع عدم المانع، [٦٢] فإنه يقتضي أن يكون[3] أكلُ الطيبات ولبسُ الثياب ونحوها عزيمةً، لأن الإقدام عليه جائز، والمانعُ منه منتف. وعدمُ اشتهار المانع: احتراز مما إذا اشتهر المانع، فإن العزيمة تنقلب[4] رخصة.

قوله[5]: «والرخصة لغة: السهولة»[6]. ومنه: رَخُصَ السعرُ، إذا سَهُلَ[7] ولم يبق في السعر تشديد. والرَّخْصُ: الناعم، وهو راجع إلى معنى اليُسر والسُّهولة. وقد سبق كلام الجوهري في[8] أن الرخصة خلافُ التشديد.

قوله: «وشرعاً»، أي: والرخصة في الشرع «ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض[9] راجح».

فقولُنا: «ما ثبت على خلاف دليل»: احتراز مما[10] ثبت على وفق الدليل، فإنه لا يكونُ رُخصةً، بل عزيمة، كالصوم في الحضر[11].

وقولنا: «لمعارض راجح»: احتراز مما كان[12] لمعارضٍ غيرِ راجح، بل إما مساوٍ، فيلزم الوقف على حصول المرجِّح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي، فلا[13] يؤثر، وتبقى العزيمة بحالها.

«وقيل»: الرخصة: «استباحةُ المحظور مع قيام السبب الحاظر[14]» وهو قريب من الأول. غير أنَّ الاستباحةَ قد يكون مستندُها الشرع، فيلزم أن تكونَ لمعارضة[15] دليل

(١) في (ج): الإمام والدين، وهو خطأ. وفي (د): الأمام والدين.
(٢) في (ج): عرفه.
(٣) في (آ): يقتضي أن أكل الطيات، وفي (ب و هـ): يقضي أكل الطيبات.
(٤) في (آ): تقلب.
(٥) قوله، ساقطة من (هـ).
(٦) في (ب): بعد كلمة السهولة: احتراز، فهي زائدة.
(٧) في (هـ): أسهل.
(٨) في، ساقطة من (آ).
(٩) في (د): لعارض.
(١٠) في (ج و د): عما.
(١١) في (ب): الحصر.
(١٢) في (د): لو كان.
(١٣) في (ج): ولا.
(١٤) في (ب): الحاضر.
(١٥) في (ب): لمعارض.

راجح، كأكل الميتة في المَخْمَصَةِ، فإنَّه استباحة للميتة المحرمة[1] شرعاً مع قيام السبب المحرم، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، لدليل شرعي راجح على هذا السبب، وهو قولُه سبحانه وتعالى[2]: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، فإن هٰذا خاص، وسببُ التحريم عام، والخاص مقدَّم. هذا مع النصوص والإجماع الخاص على حفظ النفوس واستبقائها[3]. وقد لا تكون الاستباحة مستندةً إلى الشرع، فيكون ذلك معصيةً محضة لا رخصة. فلو قيل[4]: استباحةُ المحظور شرعاً مع قيامِ السبب الحاظر[5]، لصح وساوى الأول[6].

وقال الآمِدي: الرخصةُ: ما شرع من الأحكام لعذر مع (7) قيام السبب المحرم.

وقال القرافي: هي جوازُ الإقدام على الفعل مع اشتهار (7) المانع منه شرعاً.

والمعاني متقاربة.

---

(١) المحرمة، ساقطة من (ج و د).

(٢) في (د): سبحانه جل ذكره.

(٣) في (د): واستبعابها، وهو تحريف.

(٤) في (د): فتوصل.

(٥) في (د): الحاضر.

(٦) الأول، ساقطة من (ج).

(٧ ـ ٧) ما بين القوسين ليس في (ج و د).

فَمَا لَمْ يُخالِفْ دَليلاً، كاسْتِباحَةِ المُباحات، وسُقوطِ صَوْمِ شَوّالٍ، لا يُسَمّى رُخْصَةً، وما خُفِّفَ عَنّا مِنَ التَّغْليظِ على الأُمَمِ قَبْلَنا، بالنِّسْبَةِ إِلَيْنا رُخْصَةٌ مَجازاً، وما خُصَّ بِهِ العَامُّ إِنِ اخْتُصَّ بِمَعْنىً لا يُوجَدُ في بَقِيَّةِ صُوَرِه، كالأب المخصوص بالرُّجوعِ في الهِبَةِ فليسَ برُخْصَةٍ، وإلّا كانَ رُخْصَةً، كالعَرايا المَخْصُوصَةِ مِنْ بَيْعِ المُزابَنَةِ. وَإِبَاحَةُ التَّيَمُّمِ رُخْصَةٌ، إنْ كانَ مَعَ القُدْرَةِ على استِعْمالِ الماءِ لِمَرَضٍ، أَوْ زِيادَةِ ثَمَنٍ، وَإِلّا فَلا، لِعَدَمِ قِيامِ السَّبَب.

*****

قوله: «فمَا لم يُخالف دليلاً»[1]، إلى آخره. هذا[2] كالامتحان لحد العزيمَة والرخصة بالتفريع عليه، فاستباحةُ[3] المباحات من مأكول ومشروب وتنزُّه ونحوه، وعدم صوم شوال، لا يُسمى رخصة، لكونه لا يخالف دليلاً، وشرط الرخصة مخالفة الدليل.

وقولنا هاهنا: وعدم وجوب صوم شوال: أجودُ من قولنا في «المختصر»: وسقوط صوم شوال، لأن السقوط يستدعي سابقَةَ وجوبٍ[4]، وصوم شوال لم يجب أصلاً حتى يكون عدم صومه لسقوطه.

فأما ما خُفِّفَ عنا ـ أيُّها الأُمَّة الإسلامية ـ مِن التغليظ الذي كان على الأمم قبلنا، كقطع محل النجاسة من الثوب والبدن، وهتك العصاة بوجود معاصيهم مكتوبة على أبوابهم، فيُعاقبون عليها، وهي الآصارُ والأغلال الموضوعة عنا ببركة نبينا[5] محمد ﷺ، فهو بالنسبة[6] إلينا رخصة على جهةِ المجاز، بمعنى أنَّه سهل علينا ما شدد

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٢) في (هـ): وهذا.

(٣) في (آ): كاستباحة.

(٤) وجوب، ساقطة من (ب و ج و د).

(٥) الأولى أن لا يقال ذلك، بل يقال: الموضوعة إكراماً للنبي محمد ﷺ وأمته، تخفيفاً عنهم، كما جاء في آخر سورة البقرة: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾ وكما جاء في سورة الأعراف: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾... الخ وقول المؤلف: «ببركة نبينا محمد ﷺ» نحى فيه منحى الأشعرية مما يبعد عنه تهمة التشيع التي قيلت عنه.

(٦) في (ج): بالسنّة، وهو تحريف.

عليهم رفقاً من الله سبحانه وتعالى بنا مع جواز إيجابه علينا كما أوجبَه عليهم، لا على معنى أننا استبحنا شيئاً من المحرمات عليهم مع قيام المحرم في حقنا، لأن المحرم لذلك إنما كان عليهم، لأنهم المكلفون به[1] لا نحن، فهذا وجه التجوز.

أما كونُ ذلك عزيمةً في حقِّهم، فهو حقيقة، لأنه طلب منهم طلباً مؤكداً بدليل خالٍ عن معارض. وهذا حقيقة العزيمة.

قوله: «وما خص به العام»، إلى آخره[2]. أي: ما خص به العام من الأحكام، فلا[3] يخلو، إما أن يختص ذلك المخصص للعام بمعنى لا يُوجد في بقية صور العام، أو لا يختص.

فإن اختص بمعنى لا يوجد في بقية الصور، فليس برُخصة، وذلك كالأب المخصوص بجواز الرجوع في الهبة لابنه من عموم قوله عليه السلام: «لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ العَائِدُ في هِبَتِهِ كَالكَلْبِ يَعُودُ في قَيْئِهِ»[4] رواه البخاري، وصححه الترمذي. فإن اختصاص الأب بجواز الرجوع في الهِبة لمعنى[5] خاص فيه، وهو الأبوة، دونَ سائر الواهبين، فهو من باب تخصيص العموم لا من باب الرخص.

وإن لم يختص ذلك المخصص بمعنى لا يُوجد في بقية صوره[6]، كان رخصةً، كالعرايا المخصوصة من بيع المُزابنة، فإن المزابنة: بيع التمر بالرطب، وقد نهي عنه نهياً عاماً، ثم خُصَّتْ منه العرايا في خمسة أوسق[7] فما دُونَها للحاجة بشروط ذكرت في الفقه. وصرحت الرواة بلفظ الرخصة فيها، حيث روى زيد بن ثابت رضي الله عنه[8] أن النبي ﷺ: نهى عن المُزَابَنَةِ، إلا أنه قَدْ رَخَّصَ[9] في بَيْعِ العَرَايَا بِخَرْصِهَا.

---

(١) ليست في (آ و ب و ج و د).

(٢) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٣) في (ج و د): ولا.

(٤) أخرجه البخاري (٢٥٨٩) و (٢٦٢١) و(٢٦٢٢) و(٦٩٧٥)، ومسلم (١٦٢٢)، وأبو داود (٣٥٣٨)، والترمذي (١٢٩٨)، والنسائي ٦/٢٦٥.

(٥) في (ج و د): بمعنى.

(٦) في (هـ): صورة.

(٧) أوسق، ساقطة من (هـ)، وفي (د): خمسة أوسق أو ستة.

(٨) رضي الله عنه، ليست في (هـ و د).

(٩) في (ب وج و هـ): أرخص.

رواه الترمذي[1]، وهو في «الصحيحين» وغيرهما[2].

والفـرق بين المخصصين فيمَا[3] يظهر لي أن المعنى المخصص[4] للأب من عموم منع الرجوع في الهِبة دائم القيام به، وهو الأبوة، والمخصص لمحل[5] الرخصة من عموم دليل العزيمة عارضٌ غير لازم، كالمخمصة في أكلِ الميتة، والحاجة في العرايا.

واعلم أن هذا الفــرق لا يُؤثِّـرُ، ولا يُنـاسب اختـلاف الحكم في الصـورتين المذكورتين، بل الأشبهُ أنَّهما يُسميان رخصة: أعني رجوعَ الأب في الهِبة، وجواز العرايا، ونحوها، لوجهين:

أحدهما: أن معنى الرخصة لغة وشرعاً مشترك بينهما، أما لغة[6]. فلأن الرخصة من السُّهولة كما سبق، وفي تجويز الرجوع للأب في الهبة تسهيلٌ عليه. وأما شرعاً: فلأن رجوعَه على خلاف[7] دليلٍ شرعي لمعارض راجح، وهذا حدُّ الرخصة، فوجب أن يكونَ رخصة.

الثاني: أن الرخصة تُقابل العزيمةَ، ولا شكَّ أن تحريم الرجوعِ في الهبة على الأجانب عزيمة، فوجبَ أن يكون جوازه[8] للأب[9] رخصة.

قوله: «وإباحة التيمم رخصة» إلى آخره»[10]. أي: لا يخلو التيمم من[11] أن يكون

---

(١) رقم (١٣٠٠) في البيوع: باب ما جاء في العرايا والرخصة في ذلك، وأخرجه البخاري (٢١٨٨) و(٢٣٨٠)، ومسلم (١٥٣٩) في البيوع: باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، وأبو داود (٣٣٦٢)، والنسائي ٧/٢٦٧.
(٢) غيرهما، ساقطة من (آ).
(٣) في (د): فيها.
(٤) في (هـ): أن المخصص.
(٥) في (د): بمحل.
(٦) في (آ): اللغة.
(٧) في (ج و د): الخلاف.
(٨) في (آ و ج و د): بجوازه.
(٩) في (د): الأب.
(١٠) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(١١) في (هـ): إما.

مع القدرةِ على[1] استعمال الماء، أو معَ عدم القدرة عليه[2]. فإن كان مع القُدرة على استعماله لوجوده، لكن جاز العدولُ عنه لمرض أو زيادة ثمن[3] لا يُوجب الشرعُ بذلها، فإباحتُه رخصة لتحقق حدِّ الرخصة، وهو استباحةُ المحظور، وهو الصلاةُ مع الحدث مع قيام السبب الحاظر[4]، وهو القُدرة على الماء.

وإن كان مع عدم[5] القُدرة على استعمال الماء لعدمه أو حائل دونه، فليست[6] إباحتُه رخصة، لعدم قيام السبب المحرم، وهو القدرةُ على الماء. وعلى هذا كلام[7] يأتي بعد إن شاء الله تعالى[8].

---

(١) في (آ و ب و ج): في.

(٢) في (ب و ج و د) بعد هذا: «فإن كان مع القدرة على استعمال الماء، أو مع عدم القدرة عليه»، وهو مكرر لا داعي له.

(٣) في (هـ): لمن.

(٤) في (د): الحاضر.

(٥) عدم، ساقطة من (هـ).

(٦) في (ب): وليست.

(٧) في (ج و د): الكلام.

(٨) في (هـ و د): سبحانه وتعالى.

والرُّخْصَةُ قد تجِبُ، كَأَكْلِ المَيْتَةِ عِندَ الضَّرُورَةِ. وَقَدْ لا تَجِبُ، كَكَلِمَةِ الكُفْرِ.

وَيَجُوزُ أَنْ يُقالَ: التَّيَمُّمُ، وَأَكْلُ المَيْتَةِ، كُلٌّ مِنْهُما رُخْصَةٌ عَزِيمَةٍ باعتبارِ الجِهَتَيْنِ.

* * * * *

قوله: «والرخصة قد تجب»، إلى آخره[1]. أي: أن الرخصة قد تنتهي إلى أن تصيرَ واجبةً «كأكلِ الميتة عند الضرورة»[2] بناءً على أن النفوسَ حقُّ الله، وهي أمانة عند المكلفين، فيجبُ حفظُها ليستوفي الله تعالى[3] حقَّه منها بالعبادات والتكاليف، وقد[4] لا تنتهي إلى الوجوب، ككلمة الكفر إذا أُكْرِهَ عليها، فله أن يأتيَ بها حفظاً لنفسه مع طُمأنينة قلبه بالإيمان، وله أن لا يأتي بها إرغاماً لمن أكرهه وإعزازاً[5] للدين.

نعم النزاعُ في أيِّهمَا أفضل متجه، فيحتمل[6] أن يُقال: الإجابة أفضل: حفظاً للنفس واستيفاءً لحق الله تعالى[7] فيها، ويحتملُ أن يُقال: الامتناعُ أفضلُ. وقد نصَّ أحمد في رواية جعفر بن محمد في الأسير يُخَيَّرُ بين القتل وشرب الخمر، فقال: إن صبر، فله الشرفُ، وإن لم يصبر فله الرُّخصة. وقال القاضي أبو يعلى في «أحكام القرآن»: الأفضل[8] أن لا يُعطي التقية، ولا يُظهر الكفر حتى يُقتل. واحتج بقصة[9] عمار[10] وخبيب بن عدي، حيث لم يُعط أهلَ مكة التقية حتى قُتِلَ، فكان[11] عند المسلمين أفضلَ من عمار.

قلت: العجبُ من أصحابنا يُرجِّحون الأخذَ بالرخصة في الفطر، وقصر الصلاة

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٢) في (هـ): الصورة.
(٣) في (هـ و د): سبحانه وتعالى.
(٤) في (ج): فقد.
(٥) في (هـ): إعزاز.
(٦) في (هـ): فليحتمل.
(٧) في (د): سبحانه وتعالى.
(٨) في (ب): لا فضل.
(٩) في (آ و ب و ج): بقضية.
(١٠) في (ب وج و د): عثمان.
(١١) في (د): وكان.

في السفر، مع يسارةِ[1] الخطب فيهما، ويُرجِّحون العزيمة فيما يأتي على النفس، كالإكـراهِ على الكفـر، وشـرب الخمر، فإما أن يُرجِّحوا الرخصة مطلقاً أو العزيمة مطلقاً. أما الفرقُ، فلا يظهر له كبيرُ فائدة. فإن قيل[2]: بل[3] له فائدة عظيمة، وهو أن المقصـود من الأخذ بالرخصة، أو العزيمة هو العبادة، ففي أيهما كانت العبادة أعظم[4]، رجَّحنا الأخذَ به، والعبادة في الصبر على القتل دون كلمة الكفر أعظم، لأنه جهاد في سبيل الله، وَجُودٌ بالنفس في محبته، فالجوابُ[5] من وجهين:

أحدهما: أنه يَبْطُلُ بالصوم في السفر، فإنه أعظمُ عبادة، وقد رجحتُم الفطر عليه.

الثاني: أن العبادة في استيفاء حقِّ الله تعالى[6] في النفس أعظم، لأنها إذا بقيت وجد منها في العبادات[7] المتكررة المتعددة الأنواع أضعاف ما يَحْصُلُ من ترك التلفظ بكلمة الكفر من العبادة. والله تعالى[8] أعلم.

تنـبيه: قد يكـون سببُ الـرخـصـة اختيارياً، كالسفـر، واضـطرارياً[9]، كالاغتصاص[10] باللُّقمة المبيح لشرب الخمر، وهٰذا أولى من قول القرافي: قد يُباح سببهـا، كالسفر، وقد لا يُباح، كالغُصَّةِ لِشرب الخمر، لأن الغُصَّةَ أمر ضروري لا يُوصف بإباحة ولا حظر.

قوله: «ويجوز أن يُقال: التيمم وأكل الميتة، كل منهما رخصة عزيمَة، باعتبار الجهتين».

[٦٣] قلتُ: هذا متعين، ولكني تسامحت[11] بقولي: يجوز، لأن كـل واحد من التيمم

(١) في (ج): إسارة.
(٢) في (آ): قلت.
(٣) بل، ساقطة من (هـ).
(٤) في (ب): أفضل.
(٥) في (د): والجواب.
(٦) في (هـ و د): سبحانه وتعالى.
(٧) في (آ): من العبادة، وفي (ج و د): من العبادات.
(٨) في (هـ و د): سبحانه وتعالى.
(٩) في (هـ): واضطرادياً.
(١٠) في (ج): كالاعتياض باللغة، وهو تحريف. وفي (د): كالاغتياص.
(١١) في (آ): سامحت، وفي (ج): والتي سامحت تقول، وفي (د): والذي سامحت بقول، وهو تحريف.

وأكل الميتة مشتمل على الجهتين يقيناً.

أما من جهة الرخصة: فمن حيث يَسَّرَ اللهُ سبحانه وتعالى على المكلف، وسهَّل عليه، وسامحه في أداء العبادة[1] مع الحدث المانع، ولم يشق عليه بطلب الماء حيث [2]يتعذَّرُ أو يشق، ولم يأمره بإعادة الصلاة إذا صلاها بالتيمم، وحيث[2] سامحه في استبقاء[3] نفسه بأكل الميتة، ولم يشق عليه بإيجاب الصبر عنها[4] حتى يَموت، ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، إشارةً إلى أن[5] إباحة المحرم في المخمصة رحمة منه لهم.

وأما جهة العزيمة: فمن جهة أنه ـ أعني التيمم ـ شرطٌ لأداء الصلاة الواجبة، وشرط[6] الواجب واجبٌ، والواجب عزيمة، فالتيمم عزيمة، وأكلُ الميتة وسيلة إلى استيفاء حق الله تعالى الواجب في النفس، ووسيلة الواجب واجبة، فأكلُ الميتة في المخمصة إذا خِيف على النفس بدونه واجب.

وبالجملة، فالنفس يتعلق[7] بها حقان: حقُّ الله سبحانه وتعالى، وحقُّ المكلف. فكل تخفيف تعلَّق بالحقين، فهو بالإضافة إلى حقِّ الله سبحانه وتعالى عزيمة، وبالإضافة إلى حقِّ المكلف رخصة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (هـ): العبادات.
(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ليس في (ج و د).
(٣) في (د): استيفاء.
(٤) في (ب): عنه.
(٥) أن، ليست في (هـ).
(٦) في (ج و د): وشرطه.
(٧) يتعلق، ساقطة من (ج و د).

الفَصْــلُ الرّابــعُ
في اللُّغات

وَهِيَ جَمْعُ لُغَةٍ، وَهِيَ: الأَلْفاظُ الدّالَّةُ على المَعاني النَّفْسِيَّةِ، واختِلافُها لاختِلافِ أَمْزِجَةِ الأَلْسِنَةِ، لاختِلافِ الأَهْوِيَةِ وَطَبائعِ الأَمْكِنَةِ.

* * * * * *

«الفصل الرابع»

اللغات يعني[1] من فصول المقدمة «في اللغات، وهي - يعني اللغات - جمعُ لغة». قال الجوهري: اللغة أصلها: لُغَيٌ أو لُغَوٌ.

قلتُ: أما احتمال كونها من ذوات الياء[2] أو[3] الواو، فهو متجه ظاهر، وأما كونُها على مثال فُعْل - بضم الفاء وسكون العين بدون تاء التأنيث - ففيه[4] نظر، والأشبه أن أصلها لُغْيَة، كدمية، أو لُغوة، كعُروة، وجمعها[5] لغى، مثل بُرَة وبُرى ولغات مثل[6]: ثُبَة وثُبات، وكُرَة وكُرات.

واعلم أن الكلام في اللغات هو كالمدخل إلى أصول الفقه من جهة أنه أحدُ مفردات مادته، وهي[7] الكلامُ والعربية وتصور الأحكام الشرعية.

فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما[8]، اللذين هما أصولُ الفقه وأدلته، فمن[9] لا يعرف اللغة لا يُمكنه استخراجُ الأحكام من الكتاب

---

(١) ليست في (آ). وفي (د): قوله: الفصل الرابع في اللغات، يعني...
(٢) في (د): من ذوات الباء. وهو تصحيف.
(٣) في (ج و د): والواو.
(٤) في (هـ): فيه.
(٥) وجمعها، ساقطة من (ب و هـ).
(٦) مثل، ساقطة من (هـ).
(٧) في (ج و د): وهو.
(٨) في (هـ): بها.
(٩) في (د): كمن.

والسنة.

وقد كان ينبغي بموجب[1] هذا أن يُقدم الكلام في اللغات على غيره من الفصول المتقدمة تقديم مادة الشيء عليه، لكن قد بيَّنت[2] أني أقررتُ ترتيبَ أصل[3] هذا[4] «المختصر» على حاله غالباً.

قوله: «وهي»[5] ـ يعني اللغة ـ هي «الألفاظ الدالة على المعاني النفسية».

يعني المتكلم يقوم بنفسه معاني[6]، بمعنى أنه يتصورها كتصوره لمعنى قيام زيد، وضرب عمرو، وحسن العلم، وقبح الجهل. فيعبِّر عن تلك المعاني بألفاظ تدل عليها، كقوله: قام زيد، وضرب[7] عمرو، والعلم حسن، والجهل قبيح. فتلك الألفاظُ الدالة على تلك المعاني هي اللغة.

قوله: «واختلافها لاختلاف أمزجة الألسنة، لاختلاف الأهوية وطبائع الأمكنة».

أي: واختلاف اللغات إلى عربي وأعجمي وغير ذلك من أصناف اللغات علته وسببه اختلاف أمزجة الألسنة، واختلاف أمزجة الألسنة علته وسببه اختلاف الأهوية وطبائع الأمكنة، فإذا غلب البرد مثلاً على مكان[8]، برد هواؤه، وطبع البرد التكثيف والتثقيل، لأن العنصرين[9] الباردين، وهما: الماء والأرض، ثقيلان كثيفان. والماء أشدُّهما برداً، والأرض أشدُّهما كثافة، فيغلب الثقلُ على ألسنة أهل[10] ذلك البلد، فيثقل النطقُ على ألسنتهم، ثم يضعونَ الألفاظَ المخصوصة للمعاني المخصوصة، فيجيء النطقُ بها ثقيلاً، كالعجمي، والتركي[11]، وغيرهما. وإذا غلب الحرُّ على مكان، سخن هواؤه، وطبعُ الحرارة التخفيف والتحليل والتلطيف[12]، فتغلِب الخفة على ألسنة

(١) في (د): موجب.
(٢) في (آ و ب و ج و هـ): ثبت.
(٣) أصل، ساقطة من (آ).
(٤) هذا، ليست في (هـ).
(٥) في (ج و د): وهو.
(٦) كذا في جميع النسخ، والصحيح أن يقال: معانٍ.
(٧) في (ب): فضرب.
(٨) ساقطة من (ج و د).
(٩) في (د): العنصلين. وهو تحريف.
(١٠) ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(١١) في (هـ): والترك.
(١٢) في (آ): والتلطف.

أهلِ ذلك[1] المكان، فَيَخِفُّ النطقُ على ألسنتهم، ثم يضعون الألفاظَ المخصوصة للمعاني المخصوصة، فيجيء النطقُ بها خفيفاً سمحاً سهلاً، كاللغة العربية. ولهذا كانت أفصحَ اللغـات وأحسنَهـا[2] وأشـرفَها، وحصل الإعجازُ والتَّحدِّي بكلام الله تعـالى[3] النـازل[4] بها دون كلامه النازل[4] بغيرها، مع أنه قد كان[5] في قدرة الله سبحانه وتعالى أن يُعْجِزَ أهل كل لسان بمَا ينزله[6] من كلامه بذلك اللسان. وهذا التقريرُ[7] أشار إليه الأطباءُ، منهم: صاحب «الإقناع».

---

(١) ذلك، ساقطة من (هـ).
(٢) في (ج): وأفصحها، وهو خطأ، وأحسنها: ساقطة من (د و هـ).
(٣) تعالى، ساقطة من (هـ).
(٤) في (هـ): المبارك.
(٥) في (هـ): كانت.
(٦) في (آ و ج و د): نزله.
(٧) في (هـ): التقدير.

ثُمَّ هُنَا أَبحاثٌ:

الأَوَّلُ: قِيلَ: هيَ تَوْقِيفِيَّةٌ، وقِيلَ: اصطِلاحِيَّةٌ، وقِيلَ: مركبةٌ من القِسْمَيْن. والكُلُّ ممكنٌ، ولا سبيلَ إلى القَطْعِ بأحدِها، إذْ لا قاطعَ نَقْلِيٌّ، ولا مجالَ للعقلِ فيها، والخَطْبُ فيها يَسيرٌ، إذْ لا يَرْتَبطُ بِها تَعَبُّدٌ عَمَلِيٌّ، ولا اعتِقادِيٌّ، والظَّاهِرُ الأَوَّلُ.

لَنا: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، قيلَ: أَلْهَمَهُ، أَوْ عَلَّمَهُ لُغَةً من قِبَلِه، أو الأَسْمَاءَ المَوْجُودَةَ حينئذٍ، لا مَا حَدَثَ. قُلنا: تَخْصِيصٌ وتَأْوِيلٌ، يَفْتَقِرُ إلى دَليلٍ.

* * * * *

قوله: «ثم هنا أبحاث»، أي: ثم بعدما قررناه من أحكام اللغات[1] ها هنا أبحاث نذكرها إن شاء الله تعالى[2]، وهي[3] جمعُ بحث، وأصلُ البحث مصدر: بحث يبحَث بحثاً: إذا أثارَ التراب ونحوه عن[4] مكان لِدفن [5] شيء، أو الكشف [6] عنه، ثم استُعمِلَ في تعرف[7] الأحكام الشبيه[8] بالحجج[9] التي يُطلب بها كشفُ تلك الأحكام تشبيهاً[10] لطالب معرفة الحكم بباحث التراب.

«الأول»: أي: البحث الأول، «قيل: هي[11] توقيفية»، إلى آخره[12]. مبدأ اللغات

أي: اختلف في مبدأ اللغات، فقيل: هي توقيفية[13]، أي: عرفت بالتوقيف مِن

---

(١) في (آ و ب و ج و د): اللغة.
(٢) في (هـ و د): سبحانه وتعالى.
(٣) في (ج و د): وهو.
(٤) في (هـ): غير.
(٥) في (ج و د). له في، وهو تحريف.
(٦) في (د) الكف.
(٧) في (آ و هـ): تعريف.
(٨) في (هـ): كالتشبيه. وفي (د): التشه، وهو تحريف.
(٩) في (ب و ج و هـ): بالحج.
(١٠) في (ب و د): بسببها
(١١) في (ج): هو.
(١٢) في (هـ): قيل: هي توقيفية، وقيل: اصطلاحية، وقيل: مركبة من القسمين.
(١٣) في (هـ): توقيفة.

الله سبحانه وتعالى، وهو مذهبُ الأشعري وابن فُورَك وجماعة غيرهما[1].

«وقيل»: هي «اصطلاحية» أي: عُرِفَتْ باصطلاح الناس، وهو مذهبُ أبي هاشم وأتباعه.

«وقيل: مركبة من القسمين»: التوقيف والاصطلاح، أي: بعضها حصل بالتوقيف، وبعضها بالاصطلاح.

ثم فيه قولان:

أحدهما: أن ابتداءَ اللغات الذي يحتاج إليه ضرورة التفاهم أولاً وقع بالاصطلاح، والباقي يحتمل التوقيفَ والاصطلاح.

والقول الثاني: إن القدرَ الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي، والباقي[2] اصطلاحي، وهذا[3] قول الأستاذ أبي إسحاق.

قوله: «والكل ممكن، ولا سبيلَ إلى القطع بأحدها».

أي[4]: هٰذه الأقوال كُلُّها ممكنة، ولا دليلَ على القطع بواحد منها، إذ ليس فيها قاطع نقلي أنها توقيف أو اصطلاح، أو مركبة منهما، والعقل لا مجال له في اللغات ليُستدل[5] عليها به.

قلت: وهذا فيه نظر، لأن تصرُّف العقل ونظرَه إنما يقصُر[6] عن وضع اللغات وتخصيص أسمائها بمسمياتها. أما الاستدلالُ على واضعها، وكيفية ابتدائها، فهو أمر نظري لا يَقْصُرُ العقلُ عنه، ولهذا استدل[7] كُلُّ قوم على مذهبهم بالنظر العقلي، أو المركب منه ومن النقل، نعم إدراكُه للحكم في ذلك ليس ضرورياً، فلذلك لم يَحْصُل القطعُ منه[8].

أما دليلُ إمكان كلٍّ واحدٍ من الأقوال المذكورة، وهو قولُ القاضي وجمهورُ المحققين:

---

(١) في (آ): وغيرهما.

(٢) في (ج و د و هـ): والثاني.

(٣) في (ب و ج و د و هـ): وهو.

(٤) في (هـ): إلى.

(٥) في (آ): يستدل.

(٦) في (ب): يقضي.

(٧) في (هـ): استدلا.

(٨) في (ب و ج و د): فيه.

أمـا التـوقيفُ: فبـأن يَخْلُقَ الله سبحانه وتعالى في[١] المكلفين علماً ضرورياً بالألفاظ ومدلولاتها ونسبة بعضها إلى بعض، فيحصل العلم لهم بها توقيفاً[٢].

وأما الاصطلاحُ: فبأن يَجْمَعَ الله سبحانه وتعالى دواعيَ العقلاء بالاصطلاح على ما يتخاطبون به، ويُعينَهم بالتوفيق والسّداد، فيحصُل التخاطُبُ بينَهم بالاصطلاح، والقولانِ الآخران يظهَر إمكانُهما ممّا[٣] ذكرناه[٤].

قوله: «والخطب فيها يسير»، أي: والخطبُ في هذه المسألة يسير، أي: أمرُها سهل، حتى لو لم تذكر لم يؤثر في هذا العلم ولا في غيره نقصاً، إذ[٥] لا يرتبطُ بها تَعَبُّدٌ عملي ولا اعتقادي، أي: لا يتوقَّفُ عليها معرفةُ عمل من أعمال الشريعة، ولا معرفة اعتقاد من اعتقاداتها.

فإن قلت[٦]: فإذا كان أمرُها هكذا، فلِمَ أطنب الأصوليون فيها هذا الإطنابَ، مع العلم بأن الكلام فيما[٧] لا ينفع، عبث؟

قلنـا[٨]: لا شكَّ أنَّ[٩] كل علم من العلوم، ففي مسـائله ما يجـري مجـرى الضـرورات التي لا بُدَّ منهـا، وفيها ما يجري مجرى الرياضات[١٠] التي يرتاضُ[١١] العلمـاء بالنظر فيها، فتكون فائدتُها الرياضةَ النظرية لا دفع الحاجة الضرورية[١٢] ونحن إنمـا نفينـا فائـدةَ هذه المسـألة في العمل والاعتقاد لا في العلم على جهة الارتياض، وهؤلاء الفقهـاء يُصـوِّرون من المسـائـل في الـوصايا والجبر والمقابلة وغيرها[١٣] صوراً يمتنِعُ في العادة ـ أو يَنْدُرُ ـ وقوعُها، ويبحثون فيها البحثَ العريضَ

---

(١) في (هـ): من. وسقط منها لفظ «سبحانه وتعالى».

(٢) في (ب): بالتوقيف.

(٣) في (هـ): بما.

(٤) ساقطة من (ج). وسقط لفظ «ذكر» في (د).

(٥) مكررة في (د).

(٦) في (ب وج ود وهـ): قيل.

(٧) في (ب): فيها، وفي (ج ود): فيها لا يقع، والكل تحريف.

(٨) في (هـ): قلت.

(٩) في (هـ): إذ.

(١٠) في (آ وب وج): الرياضيات.

(١١) في (آ وب وج وهـ): ترتاض.

(١٢) ساقطة من (ج ود).

(١٣) في (ب ود وهـ): وغيرهما.

الطويل، وما قصدُهم بذلك إلا الارتياضَ بها، ليسهُلَ عليهم معرفةُ المسائل الضرورية، فهٰذه المسألة في أصول الفقه من رياضاته[(١)]. ومسألة الأمر للوجوب أو الفور والنهي يقتضي الفساد ونحوها من ضرورياته[(٢)].

قوله: «والظاهر الأول»، أي: إن حاولنا القطع بأحدِ الأقوال، فلا سبيل لنا إليه لما مر، وإن حاولنا الظن، فالظاهر القول الأول، وهو التوقيفُ، ولنا على ذلك قولُه تعالى[(٣)]: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ ⁽⁴ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، ووجهُ دلالته أنه سبحانه وتعالى أخبر أنه علَّم آدم الأسماء ⁴⁾ باللام المستغرقة، وأكَّدها[(٥)] بلفظ كل[(٦)]، وذلك

[٦٤] يقتضي أنه وقفه[(٧)] عليها، ثم توارثت ذلك ذريتُه من بعده بالتلقي عنه[(٨)]، فلم يحتاجوا إلى اصطلاح كلي ولا جزئي.

قوله: «قيل: ألهمه»، إلى آخره[(٩)].

هذا اعتراض[(١٠)] على دليل التوقيف[(١١)] من جهة الخصم.

وتقريرُه: أن الآية ليست نصاً في التوقيف[(١٢)]، فيحتمل أنه سبحانه وتعالى ألهم آدمَ وَضْعَ[(١٣)] تلك الأسماءِ لمسمياتها، ثم نَسَب التعليم إلى نفسه سبحانه وتعالى، لأنه الهادي والمرشدُ له إليه. ويحتمل أنه علمه لغة كانت قبله اصطلحوا عليها، فإنه يُقال: إنه كان في الأرض قبلَ خلق آدم أمم، ولا بد لهؤلاء[(١٤)] من لغة يتخاطبون بها،

---

(١) في (د): رياضته.

(٢) في (د): ضروراته.

(٣) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٤ - ٤) ما بين القوسين ليس في (ج).

(٥) في (ج و د): واحدها.

(٦) في (ب): وأكدها بكل بلفظ كل.

(٧) في (ب): وفقه.

(٨) ساقطة من (ج).

(٩) في (هـ): قيل ألهمه، أو علمه لغة من قبله، أو الأسماء الموجودة حينئذٍ لا ما حدث.

(١٠) في (د و هـ): إعراض.

(١١) في (د): التوقف.

(١٢) في (د): ليست قضاء في التوقف.

(١٣) في (ج و د): ووضع.

(١٤) في (آ و ج): لها.

فلا يكون تعليمُه للغتهم توقيفاً ابتداءً[1]، بل إيصالاً[2] للغة غيره إليه، وإخباراً له[3] بهـا. ويحتمل أنه إنمَا وقفه[4] على الأسماء الموجودة حينئذ، كالسماء، والأرض، والملائكة، وما في الجنة والنار، لا[5] ما حَدَثَ من أسماء المسميات بعدَ ذلك، فلا يكون التوقيفُ كلياً[6]. وبتقدير هٰذه الاحتمالات لا يَحْصُلُ مقصودُكم من الآية.

قوله: «قلنا: تخصيص»، أي: هذا[7] الذي عارضتم به الآية المذكورة تخصيص لظاهر عمومها[8]، وتأويل له على ما ذكرتم، وهو خلاف ظاهرها، وتخصيصُ العام وتأويلُ الظاهر يحتاج إلى دليل يصلُح له، ويُكافئه كما سيأتي إن شاء الله تعالى[9].

ونحن قد بينا أنه لا قاطع ولا نص في المسألة، وإنما ادعينا الظَّنَّ والظهورَ، ودليلُنا على ما ادعيناه ظاهرٌ عند الإنصاف. والله سبحانه[10] وتعالى أعلم.

فائدة: إذا ثبت أن اللغة توقيفية، فإنها لم تقع جملةً واحدةً، بل[11] وقِفَ آدم على ما احتاج إليه[12] منها، ثم كذلك مَنْ حدث من بنيه الأنبياء وغيرهم بعده، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد[13] ﷺ، فأوتي منها ما لم يؤته أحد قبله، ثم قر[14] الأمر قراره، وختمت به اللغة، كما ختمت به النبوة[15]. ذكر معنى هذا ابن فارس في كتاب فقه اللغة وسنن العرب المسمى بـ «الصاحبي»[16].

---

(١) في (آ و ب و ج): ابتدائياً.
(٢) في (د): اتصالا.
(٣) في (هـ): وإجباراً له. وفي (د): وإخبار الإله.
(٤) في (د): أنه لما أوقفه.
(٥) في (ج و د): إلا، وهو خطأ.
(٦) في (ج و د): كلها، وهو تحريف.
(٧) هذا، ليست في (آ).
(٨) في (هـ): عموماتها.
(٩) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(١٠) سبحانه، ليست في (د).
(١١) بل، ساقطة من (ج و د).
(١٢) ليست في (آ و ب و ج و د).
(١٣) في (آ و ب و ج و د): نبيا ﷺ.
(١٤) قرَّ، ساقطة من (هـ).
(١٥) في (د): التبره. وهو تحريف.
(١٦) في (هـ): الصلاحي.

الثَّاني: تثبتُ الأَسْمَاء قِياساً، وَهُوَ قولُ بَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، خِلافاً لِبَعْضِهِم، وهُو قَوْلُ أَبي الخَطّاب وَبَعْضِ الحَنَفِيَّة.

لَنا، مُعْتَمَدُهُ فَهْمُ الجامعِ، كالتَّخْمِيرِ في النَّبِيذِ، كالشَّرْعِيِّ، فَيَصِحُّ حيثُ فُهِمَ.

******

هل تثبت الأسماء بالقياس

قوله[1]: «الثاني»، أي: البحث الثاني من أبحاث اللغة: «تثبت الأسماء قياساً» وهو قول القاضي يعقوب من أصحابنا، وبعضِ الشافعية، خلافاً لبعضهم، وبعضِ الحنفية، وأبي الخطاب من أصحابنا.

قلتُ: وليس الخلافُ في أسماء الأعلام، كزيد وعمرو، ولا في أسماء الصفات، كعالم وقادر، إذ هذا[2] متفق على امتناع القياس فيه، لأن الأعلام[3] ثابتة بوضع الواضع لها باختياره، فليس لها ضابط، وأسماء الصفات لأجل المعاني الصادرة منها، والقائمة بها، فليس لأحد أن يقول: زيدٌ إنسان، فأنا أحكمُ على كل إنسان بأن اسمَه زيد، ولا أن يقول: عمرو عالم، وهو رجل، فأنا أحكم بأنَّ كل رجل عالم، وإنما[4] النزاعُ في الأسماء الكلية، أعني: أسماء الأجناس والأنواع التي وُضعت لمعان في مسمياتها تدورُ[5] معها وجوداً وعدماً، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير هل يجوز إطلاقُه على النبيذ قياساً بعلَّة التخمير والإسكار؟

قال الآمِدي: أثبت ذلك القاضي أبو بكر وابن سريج[6] وجماعة من الفقهاء وأهل العربية، ونفاه[7] أكثر أصحاب الشافعي والحنفية وجماعة من أهل الأدب، وهذا النقل كالتفصيل لنقل الشيخ أبي محمد.

---

(١) في هامش (د): البحث الثاني في الفصل الرابع من شيوع القياس في اللغة.
(٢) في (د): أو متفق على، وفي (هـ): إذ هذا موقف امتناع.
(٣) في (ج): الأعظم. وفي (د): الأعظام. وكلاهما تحريف.
(٤) في هامش (د): يدور.
(٥) في (ج): به، وهو تصحيف. وفي (د): يدور.
(٦) في (ب و ج): شريح.
(٧) في (ج و د): ونقله.

قوله: «لنا: معتمده فهم[1] الجامع»، كالتخمير الجامع بين الخمر والنبيذ، وإذا وجد المعنى الجامعُ بين الأصل والفرع في الأسماء اللغوية، وجب أن يجوز القياسُ، كالقياس الشرعي، لما كان معتمدُه فهم العلة الجامعة بين الأصل والفرع جاز، كقياس الأرز والذُّرة على البر والشعير في الربا بجامع الكيل، وإنما قلنا: إن معتمد[2] القياس فهمُ المعنى الجامع، لما سيأتي في القياس إن شاء الله تعالى[3].

قوله: «فيصح حيث فهم»، أي: فيصح القياسُ لغةً حيث فهم الجامع، كما في القياس الشرعي، ولا أثر لكون هذا قياساً لغوياً[4] وهذا قياساً شرعياً، لأن ذلك فرق غيرُ مناسب للتأثير.

(١) فهم، ليست في النسخ، عدا (د) وفي (هـ): عمدة الجامع.
(٢) في (هـ): عمدة.
(٣) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٤) لغوياً، ساقطة من (آ و ب وج و د).

قَالُـوا: إنْ نَصُّـوا عَلى أَنَّ الجَامعَ التَّخْمِيرُ، فَالنَّبيذُ خَمْرٌ بالوَضْعِ ، وإلاّ فَإلْحَاقُ ما لَيْسَ من لُغَتِهم بها.

قُلنا: لَيْسَ النَّصُّ مِنْ شَرْطِ الجامعِ ، بَلْ يَثْبُتُ بالاستِقْراءِ.

قَالُوا: سَمَّوا الفَرَسَ أَدْهَمَ لِسَوادِهِ، وكَمِيتاً لِحُمْرَتِهِ، وَلَمْ يُلْحَقْ بِهِمَا غَيْرُهما.

قُلنـا: موضوعٌ للجِنْسِ والصِّفَةِ، فالعِلّةُ ذاتُ وَصْفَيْنِ، فلا يَثْبُتُ الحُكْمُ بِأَحَدِهِمَا، ثُمَّ هو مُعارَضٌ بِمثْلِهِ في القِياسِ الشَّرْعِيِّ.

قَالُوا: الشَّرْعِيُّ يَثْبُتُ بالإجْماع ، وَلاَ إجْمَاعَ هُنا.

* * * * *

قوله: «قالوا: إن نصوا على أن الجامع التخمير»، إلى آخره[1].

هذا دليل نُفاة[2] القياس في الأسماء.

وتقريره: أن العرب في تسميتهم للخمر لا يخلو: إما أن يكونوا نصُّوا على أن التخمير هو علةُ تسميتهم لها خمراً أو لم ينصوا، فإن نصُّوا على ذلك، فالنبيذُ خمر بالوضع لا بالقياس، لأن التقدير حينئذ في لغتهم أن كل مائع[3] قام به[4] التخمير، فهو خمر، فإذا رأينا النبيذ مائعاً قام به التخمير، وجب أن يكون خمراً بنصِّ أهل اللغة على جنسه ووضعهم[5] له، كما إذا قالوا: كل ذكر من بني آدم، فهو رجل، وكل أنثى منهم، فهي امرأة، فيقال: هذا الشخصُ ذكر من بني آدم أو أنثى، فهو رجل أو امرأة بالوضع لا بالقياس. وإن لم ينصُّوا على أن علة[6] تسمية الخمر التخمير، كان تسميتُنا للنبيذ خمراً خارجاً عن لغتهم، وإلحاقاً لما ليس منها بها فقد دار الأمرُ بين أن[7] الأسماء التي ادَّعيتم إثباتَها بالقياس إما وضعية أو خارجة عن[8] اللغة [9]العربية، وحينئذ لا يثبت القياسُ في الأسماء، إما للخروج عن اللغة[9]، أو لِعدم مصادفة القياس

(1) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(2) في (ب و ج): نفاه.

(3) في (د و هـ): مانع.

(4) به، ساقطة من (هـ).

(5) في (د و هـ): ووصفهم.

(6) علة، ساقطة من (آ و هـ).

(7) أن، ساقطة من (آ و هـ).

(8) في (ب): من.

(9 - 9) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

قابلًا.

قوله: «قلنا: ليس النص من شرط الجامع»[1]، إلى آخره.

هذا جواب عن دليلهم بمنع الحصر.

وتقريرُه: لا نسلم أن شرط الجامع بينَ الأصل والفرع أن يكون منصوصاً عليه من جهة الواضع[2]، بل شرطه[3] أن يكون مدلولاً عليه بالنص[4] أو التّنبيه[5]، ونستخرجه بالاستقــراء أو[6] الاستــدلال، كمـا أنَّ العلة[7] في القياس الشـرعي تثبُتُ بالنص والإيماء، وتستخرج بالاستدلال[8] وتخريج المناط ونحوه.

وإذا ثبت ذلك، فنحن استقرأنا كثيراً من لغة العرب، فوجدناهم يضعون الاسمَ الكلي لمعنى قائم[9] بمسماه، وذلك يقتضي أن كل فرد من أفراد ذلك المعنى إذا قام بذات، سمينا تلك الذات بذاك[10] الاسم، كما أنَّ الشارع لما نص على تحريم الربا في النقدين، وفهمنا من تحريمه علةَ الوزن، حكمنا بأن كل موزون ربوي يحرم فيه التفاضلُ إذا بيع بجنسه.

قوله: «قالوا: سموا الفرس أدهم لسواده»، إلى آخره[11]

هذا نقض من الخصم على هذا الجواب وعلى أصل الدليل.

وتقريره: لو استقل[12] فهم الجامع بصحة القياس في الأسماء، لجاز أن يسمّى كُلّ أسود أدهمَ، وكل أحمر كُمَيْتاً[13]، لأن العرب سمت[14] الفرس أدهمَ لسواده، وكُمَيْتاً

(١) في (ب): ليس الشرط من نص الجامع. وفي (هـ): قلنا: ليس النص من شرط الجامع، بل يثبت بالاستقراء.

(٢) في (د): الوضع.

(٣) في (آ): يشترط. وفي (هـ): شروطه.

(٤) في (آ): بالتضمن.

(٥) في (د): الشبيه.

(٦) في (د و هـ): و.

(٧) في (آ و ب و ج و د): اللغة.

(٨) بالإدلال.

(٩) في (د): قام.

(١٠) في (د و هـ): ذلك.

(١١) في (هـ): وكميتا لحمرته، ولم يلحق بهما غيرهما.

(١٢) في (هـ): لو ابتعمل.

(١٣) في (د): كميت. وفي (هـ): وكل كميتا أحمر.

(١٤) في (ب): سميت.

لحمرته، ثم لم يلحق بهما غيرُهما في تسميته أدهم وكُمَيْتاً. وذلك يمنع من استقلال فهم الجامع بالقياس، فلا[1] يَصِحُّ القياسُ في الأسماء.

قوله: «قلنا: موضوع للجنس والصفة»، إلى آخره[2].

أي: الأدهم والكميت موضوع للجنس والصفة، أي: لجنس[3] الفرس وصفة السواد والكُمْتَة[4] «فالعلة ذاتُ وصفين، فلا يثبت الحكم بأحدهما» وتحقيق هذا أنه شبيه بباب[5] الاشتقاق حيث يُوجد في المشتق خصوص المحل مع المعنى المشتق منه، كما سُمي الأسدُ ضَيْغماً مشتقاً من الضغم، وهو العضُّ[6] الشديد، ولم يسم الجمل ضيغماً، وإن كان العض[6] الشديد موجوداً[7] فيه، لأن خصوصية[8] الأسدية[9] مرادة في الضغم[10]، والبعير ليس بأسد، فكذلك هاهنا خصوصية الفرسية موجودة[11] في[12] الأدهم مع السواد.

فإذا قيل لنا: لِمَ لم تسموا زيداً[13] الأسود أو الثورَ الأسود أدهم[14]؟ قلنا: لأنه ليس بفرس، فانتفى فيه أحدُ الوصفين في المُسَمَّى، وأحدُ جزئي الاسم، وكل علة كانت ذاتَ وصفين، أو حكم علق[15] على شرطين[16]، لم يوجد الحكم بأحدهما، لأن العلة والشرط لا يؤثران إلا كاملين.

قوله: «ثم هو معارض بمثله في القياس الشرعي»، أي: ما ذكرتموه من أنهم

(١) في (ج و د): ولا.
(٢) في (هـ): فالعلة ذات وصفين، فلا يثبت الحكم بأحدهما.
(٣) في (ج و د): جنس.
(٤) في (آ و ب): والكمنه. في (هـ): الكميتة.
(٥) كلمة «بباب» ساقطة من (ب). وفي (د): ثبات.
(٦) في (د): الغض.
(٧) في (آ): موجود.
(٨) في (ج و د): خصوصة.
(٩) في (آ): الأسد.
(١٠) في (آ): الضيغم.
(١١) في (آ و ب وج و هـ): مأخوذة.
(١٢) في (ب): من.
(١٣) في (ج): زيد. وفي (د): لم لا تسموا زيد الأسود. وفي (هـ): لم تسمعوا زيد الأسود.
(١٤) في (هـ): أدهماً، وهو خطأ.
(١٥) كلمة «علق» ساقطة من (ب).
(١٦) في (ج و د و هـ): بشرطين.

سموا الفرس أدهمَ لسواده، ولم يسموا كل أسود أدهم[1]، غايته أنَّ القياسَ في الأسماء لم يَطَّرِدْ، فيرجع إلى تخصيص العلة، وهو معارضٌ بتخصيص العلة في القياس الشرعي، فكما[2] يتخلَّف الحكم عن العلة في القياس[3] شرعاً، ولم يقتضِ ذلك بطلان أصل[4] القياس، كذلك يتخلف الحكم عن العلة في القياس لغة، ولا يقتضي بطلان أصل القياس، فحصل الجوابُ عن سؤالهم المذكور بوجهين[5]:

أحدهما: منع[6] أنَّ العلة في تسميتهم الفرس أدهم[7] مجردُ السواد، بل مع[8] خصوصية الفرسية.

الثاني: بتقدير تسليم ذلك هو تخصيص للعلة اللغوية، فهو كتخصيص العلة الشرعية.

قوله: «قالوا: الشرعي يثبت[9] بالإجماع، ولا إجماع هنا».

هذا منع منهم[10] للأصل في قياسنا القياس اللغوي على القياس الشرعي.

وتقريره: أن القياس الشرعي يثبت[9] بالإجماع، ولولاه لما استقل وجود الجامع بين الأصل والفرع بجوازه.

وإذا ثبت أن القياس الشرعي إنمَا يثبت[9] بالإجماع لم يصح قياس[11] اللغوي عليه، لأنه لم يثبت بالإجماع.

---

(١) في (هـ): كل أدهم أسود.

(٢) في (ج و د): وكما.

(٣) من هنا إلى قوله: في القياس: ساقط من (ج و د).

(٤) القياس، ساقطة من (آ).

(٥) في (هـ): من جهين.

(٦) منع، ليست في (آ).

(٧) ساقطة من (ج و د و هـ).

(٨) مع، ساقطة من (هـ). وفي (د): مع خصوصة.

(٩) في (آ و ب و ج): ثبت.

(١٠) في (د): مبهم.

(١١) في (د): قياس القياس.

قُلنـا: بَلْ بالعقـلِ، كَمَـا سَيَـأْتي. ثُمَّ مُسْتَنَدُ الإجماعِ اسْتِقْراءُ الكِتابِ والسُّنَّةِ، فاسْتِقْراءُ اللُّغَةِ مثلُهُ. ثُمَّ قَدْ نَصَّ جَماعَةٌ مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغةِ على جوازِه، وَقَوْلُهُم حُجَّةٌ، وَهُو إثْباتٌ، فَيُقَدَّمُ.

******

قوله: «قلنا: بل بالعقل»، إلى آخره[1].

هذا جواب عما ذكروه من وجوه:

أحدها: لا نسلم أن القياس الشرعي إنما يثبت[2] بالإجماع فقط، بل وبالعقل كما سيأتي في القياس إن شاء الله تعالى[3]، فإن الأصوليين يذكرون في إثباته مدارك عقلية وشرعية، وإذا[4] كان للعقل تصرف في إثبات القياس الشرعي، فكذلك في القياس اللغوي.

الوجه الثاني: سلمنا أن القياس الشرعي إنما يثبت[2] بالإجماع، لكن مستند
[٦٥] صحة الإجماع استقراء الكتاب والسنة، واستخراج أدلته منهما[5] كما سيأتي في أدلة الإجماع إن شاء الله تعالى[6]. فاستقراء اللغة[7] مثله، أي: هو بالنسبة إلى القياس اللغوي، كاستقراءِ الكتاب والسنة بالنسبة إلى القياس الشرعي.

وحاصلُ ذلك أن[8] مستندَ القياس الشرعي هو استقراء النصوص الشرعية، فكذلك القياسُ اللغوي مستندُه استقراءُ الأسماء اللغوية.

الوجه الثالث: أن جماعَةً من[9] أهل اللغة كابن جني في كتابه «المنصف»[10] وغيره نصوا على جواز القياس في اللغة، وقولهم حجة، لأنهم أهل هذا الشأن[11]،

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٢) في (آ و ب و ج): ثبت.
(٣) في (هـ): سبحانه وتعالى.
(٤) في (ب): فإذا.
(٥) في (آ): منها.
(٦) في (هـ و د): سبحانه وتعالى.
(٧) ساقطة من (ج و د).
(٨) أن، ليست في النسخ، عدا (هـ).
(٩) ليست في (آ و ب و ج و د).
(١٠) في الأصول «المنصف» وهو تحريف، والمصنف هذا شرح فيه المازني، وهو مطبوع.
(١١) في (د): هذا اللسان.

فيجب المصير إليهم.

قوله: «وهو»، يعني قول هؤلاء الجماعة من أئمة اللغة، «إثبات، فيقدم».

هذا جواب سؤال[1] مقدر، وهو أن يقال: إن كان قد نص جماعة من أهل اللغة على جواز القياس فيها، فقد نص جماعة من أهل اللغة غير هؤلاء على عدم جوازه، فلِمَ كان قول إحدى[2] الطائفتين أولى من قول[3] الأخرى؟

والجواب بما أشرنا إليه، وهو أن الذين نصوا على [4]الجواز مثبتون، والذين نصوا على[4] عدم الجواز نافون، وإذا اجتمع الإثباتُ والنفي، كان الإثبات مقدماً.

الوجه الرابع في الجواب، ولم يُذكر في «المختصر»، بل خطر لي الآن، فذكرته: وهو أنا لا نسلم أن القياسَ اللغوي إذا لم يكن مجمعاً عليه لا يصح قياسُه على الشرعي[5] المجمع عليه، بل هذا شأن القياس، وهو إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه، ولو صح ما ذكرتموه، لبطل القياس الشرعي من أصله، لأن محالَّ[6] الوفاق لا حاجة فيها إلى القياس، ومحالَّ[7] الخلاف على ما ذكرتُموه لا يصح قياسُها على محل الوفاق، فيبطل القياسُ بالكلية، والله سبحانه[8] وتعالى أعلم.

تنبيه: مِن فروع هذا الأصل أن اللائط يُحَدُّ قياساً على الزاني بجامع الإيلاج المحرم، وشارب النبيذ يحد قياساً على شارب الخمر بجامع السكر والتخمير، [9]ونباش القبور يحد قياساً على سارق أموال[10] الأحياء بجامع أخذ المال[9] في[11] خفية[12] عندنا، ولا حدَّ عند الحنفية بناءً على عدم القياس في اللغة.

---

(١) في (د): عن سؤال.

(٢) في (ج): أحد.

(٣) قول، ليست في (هـ).

(٤ - ٤) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(٥) في (ج): الشرع.

(٦) في (ب): مجال.

(٧) في (هـ): ومحل.

(٨) سبحانه، ساقطة من (د).

(٩ - ٩) هذه الجملة قدمت على التي قبلها في (د).

(١٠) في (ب): مال.

(١١) ساقطة من (آ).

(١٢) في (د): حقيقة.

﴿الثالث﴾ الأَسْمَاءُ: وَضْعِيَّةٌ، وعُرْفِيَّةٌ، وَشَرْعِيَّةٌ، وَمَجَازٌ مُطْلَقٌ.

فالوَضْعِيُّ: الحقيقةُ، وَهُو اللَّفْظُ المُسْتَعْمَلُ في موضوعٍ أوَّل.

والعُرْفِيُّ: ما خُصَّ عُرفاً ببعضِ مُسَمَّياتِهِ الوضعيَّةِ، كالدَّابَّةِ لذاتِ الأربعِ، وإن كانَتْ بالوَضْعِ لِكُلِّ ما دَبَّ، أَوْ يَشِيعُ استِعمَالُهُ في غيرِ موضوعِهِ، كالغائِطِ، والعَذِرَةِ، والرَّاوِيَةِ، وحَقيقَتُها: المُطْمَئِنُّ من الأرضِ، وفِناءُ الدَّارِ، والجَمَلُ الذي يُسْتَقى عليهِ الماءُ. وَهُو مَجازٌ بالنسبةِ إلى الموضوعِ الأَوَّلِ، وحقيقةٌ فيمَا خُصَّ بِهِ عُرْفاً لاشتِهارِهِ.

* * * * *

الأسماء وضعية وعرفية وشرعية ومجاز

قوله: «الثالث» أي: البحث الثالث من أبحاث اللغة: «الأسماء وضعية»، إلى آخره[(١)].

أي الأسماء على أربعة أضرب:

«وضعية»: أي: ثابتة بالوضع وهو تخصيص الواضع لفظاً باسم، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ، فُهِمَ منه ذلك المسمَّى، كما إذا أُطلِقَ لفظُ الأسد، فهمنا منه حدَّ الحيوان الخاص المفترس.

«وعرفية»[(٢)]: وهي ما ثبتت[(٣)] بالعرف، وهو اصطلاح المتخاطبين.

«وشرعية»: وهو ما ثبت[(٣)] بوضع الشرع للمعاني الشرعية أو استعماله فيها.

«ومجاز مطلق»: ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الحقيقة

قوله: «فالوضعي»، أي: الاسم[(٤)] الوضعي هو «الحقيقة». واعلم أن الحقيقة والمجاز لا يختصَّان بالأسماء، بل هُما يجريان في الكلم الثلاث: الاسم والفعل والحرف، فينبغي أن يُقال: اللفظ هو الحقيقة، ليعم، ولكن لما كان غالبُ تنازعِ الأصوليين في هذا المكان متعلقاً بالأسماء، فرض الشيخ أبو محمد[(٥)] الكلام في

---

(١) في (هـ): وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق.

(٢) في هامش (د): مطلب الحقيقة والمجاز.

(٣) في (آ و ب و ج و هـ): ثبت.

(٤) في (ج): اسم.

(٥) في (ج و د): هنا زيادة كلمة: للكلام.

الأسماء، وتابعته أنا في «المختصر».

تنبيه[1]: الحقيقة: فعيلة[2] من الحق، وهو الثابت، لأن نقيضَه الباطل، وهو غيرُ ثابت، وسُمِّيَ اللفظ المستعملُ فيما وضع له وضعاً ما: حقيقة لثبوته على ما وضع له لم[3] ينقل عنه.

والمجاز: مَفْعل، من الجواز. وهو - أعني المجاز - مصدر واسم[4] مكان، وهو أشبه، لأنه محل الجواز، وسُمِّيَ اللفظُ المستعمل في غير ما وُضِعَ له مجازاً، لأن المستعمِل له جاز[5] محلَّ الحقيقة إليه.

قولـه: «وهـو اللفظ المستعمـل في موضـوع أول»، أي: الـوضعي الذي هو الحقيقة، أو نفس الحقيقة هو[6] اللفظ، وذكَّر ضميرها نظراً إلى أنها لفظ.

وقوله: «اللفظ المستعمل»: جنس يشمل الحقيقة والمجاز، إذ كلاهما لفظُ مستعمل.

وقوله: «في موضوع[7] أول» هو معنى قول الشيخ أبي محمد وغيره: في موضوعه الأصلي، وهذا فصل للحقيقة عن المجاز، لأن المجاز[8] يستعمل في غير[9] موضوعه الأول.

فلفظُ[10] الأسـد المستعمـل في الـرجـل الشجاع مجاز، لأنه مستعملٌ في غير موضوعه الأول.

وقـولنـا: اللفظ المستعمل في حدِّ الحقيقة والمجاز أولى من قول من يقول: استعمـالُ اللفظ، لأن مدلول الحقيقة والمجاز هي الألفاظ، لا استعمال الألفاظ، وإنما استعمال[11] اللفظ[12] في موضوعه أو غيره ينبغي أن يقال له: تحقيق وتجوز، لا

(١) في (ب): قوله تنبيه.
(٢) في (ب): فعلية.
(٣) في (د): ولم.
(٤) في (ج): وأنتم، وهو تحريف.
(٥) في (ب): صار.
(٦) في (آ): وهو.
(٧) في (ب): موضع.
(٨) في (آ): لا يستعمل، وفي هامش النسخة يستعمل. وفي (هـ): لم يستعمل.
(٩) غير، ساقطة من (ب و هـ).
(١٠) في (آ و ب و ج و د): ولفظ.
(١١) في (آ): استعمل، وفي هامشها: استعمال.
(١٢) في (ب): الألفاظ.

حقيقة ومجاز[1]، تعريفاً للمصادر بالمصادر، وللأسماء[2] بالأسماء.

الأسماء العرفية قوله: «والعرفي: ما خص عرفاً ببعض مسمياته»[3] إلى آخره[4]، أي: واللفظ[5] العرفي ما خص في العرف ببعض مسمياته[3] التي وضع لها في الأصل، أي: في أصل اللغة عند ابتداء وضعها، كلفظ الدابة الذي هو في أصل الوضع لكل ما دَبَّ[6] لاشتقاقه من الدَّبيب، وهو المشي[7]، وربما كان ضعيفاً[8]، ثم خُصَّ في عرف الاستعمال بذوات الأربع، وإن كان باعتبار الأصل يتناول الطائر، لوجود الدبيب منه.

قوله: «أو يشيع[9] استعماله»، إلى آخره[10]، أي: العرفي: ما خصَّ عرفاً ببعض مسمياته، أو شاع، أي: اشتهر استعماله في غير ما وُضِعَ له في الأصل، كالغائط: هو في أصل الوضع اسم للمطمئن، أي: المنخفض من الأرض، ثم اشتهر استعماله عرفاً في الخارج المستقذر من الإنسان، وكالعذرة[11]: التي هي في الأصل[12] فِناء الدار، وهو ما امتد من جوانبها، ثم اشتهر استعمالها في الخارج المرادف للغائط، وكالراوية[13]: التي هي في الأصل اسم للبعير أو البغل أو الحمار الذي يُستقى[14] عليه، ثم اشتهر استعمالُها[15] في المزادة التي هي وعاء الماء.

وهذا هو[16] معنى قولنا: أو يشيع[17] استعماله في غير موضوعه[18]، كالغائط،

---

(1) في (ب وج ود وهـ): ومجازاً.

(2) في (هـ): والأسماء.

(3 - 3) ما بين القوسين ليس في (آ).

(4) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(5) في (ج ود): واللفظ أي العرفي.

(6) في (ج) مادب من. وفي (د): ما دبَّ من الأرض.

(7) في (آ وب وج وهـ): المسمى.

(8) في المخطوطات: ضعيف.

(9) في (د): شيع.

(10) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(11) في (هـ): وسوء العذرة.

(12) ساقطة من (ج). وفي (د): أصل.

(13) في (هـ): وكالرواية. وهي كذلك في بقية المواضع.

(14) في (آ وب وج ود): يسقى.

(15) في (ب وج): استعماله.

(16) هو، ساقطة من (آ وج).

(17) في (د): شيع.

(18) في (ب): موضعه.

والعَـذِرَة، والـراوية، وحقيقتها: المطمئن من الأرض، وفِناء الدار، والجمل الذي يُستقى[1] عليه. وهو من باب اللفِّ والنشر[2].

وقولنا: «والجملُ الذي يستقى عليه الماء»، ليس المرادُ به مختصاً[3] بتسميته راوية، بل[4] هو ضرب مثال بفرد من أفراد مسمى الراوية، وإلا فاللغةُ على ما ذكرناه بأن[5] الجمل والبغل والحمار إذا استُقِيَ عليه سمي[6] راوية.

قوله: «وهو مجاز بالنسبة إلى الموضوع الأول»[7]، إلى آخره، أي: وهذا اللفظ العرفي هو مجاز بالنسبة إلى الوضعي الذي هو الموضوع الأول، وحقيقة فيما خُصَّ به في العرف لاشتهاره فيه.

أما أنَّ هذا العرفي مجاز بالنسبة إلى الوضعي، فلوجود حدِّ المجاز فيه بالنسبة إليه، فإنا قد عرفنا المجاز فيما بعد بأنَّه اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول، ولا شكَّ أن الألفـاظَ العرفية بالنسبة إلى الوضعية كذلك، فإن الغائطَ في الوضع هو[8] المطمئن من[9] الأرض، فاستعماله في عذرة الإنسان استعمال له في غير موضوعه الأول، وكذلك الراوية هي[10] في الوضع: اسم للدابة التي يُستقى[11] عليها الماء، فاستعمالُها في وعاء الماء استعمالٌ لها في غير موضوعها الأول، وكذا الكلامُ[12] في العَذِرَةِ بالنسبة إلى فِناء الدار، كما يذكره الأصوليون في كتبهم.

أعني: من أن العَـذِرَةَ في وضـع اللغة فِناء الدار، ثم استعمل عرفاً في الغائط المستقذَرِ، والذي ذكره أهلُ اللغة عكس ذلك.

---

(١) في (د): يسقى.
(٢) في (ب): واليسر.
(٣) في (آ و ب و ج و د): مختص. وفي (هـ): أنه يختص بتسمية.
(٤) في (هـ): هل.
(٥) في (هـ): بل.
(٦) سمي، ساقطة من (د).
(٧) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٨) هو، ساقطة من (ج).
(٩) في (هـ): في.
(١٠) في (آ): وكذلك الراوية في الوضع وفي (ج و د): وكذلك الراوية هي الوضع.
(١١) في (د): يسقى.
(١٢) في (هـ): وكذلك في.

قال الجوهري: والعذرة[1]: فِناء الدار، سُميت بذلك، لأن العَذِرَةَ كانت تُلقى في الأفنية، وهذا قاطع في أن أصل وضع العَذِرَةِ للخارج المستقذَرِ، ثم سُمِّيَ به فِناء الدار للمجاورة.

وأما أن هذا العُرفي حقيقة فيما خص به[2] عرفاً، فلأن حدَّ الحقيقة [3]موجود فيه بالنسبة إليه. إذ حدُّ[4] الحقيقة[3] هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً وضعاً ما.

ولا شكَّ أن استعمال لفظ الغائط في العذرة المشهورة، ولفظ الراوية[5] في المزادة، ولفظ العَذِرَة في الغائط المشهور هو استعمال له فيمَا وُضِعَ له أولاً في عرف اللغة، فاشتهر فيه، فصار حقيقة فيه لاشتهاره.

تنبيه: التحقيق في هذا المكان ما ذكره بعض الأصوليين، وهو أن الحقيقة لغوية وشرعية، واللغوية وضعية وعرفية.

فاللغوية الوضعية: هي اللفظ المستعملُ فيما وضع له أولاً في اللغة، كالإنسان للحيوان الناطق.

واللغوية العرفية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي، كالدَّابة[6] لذوات الأربع، والغائط والعذرة في الخارج المستقذر.

والحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الشرع، كاسم الصلاة والزكاة للأفعال المخصوصة.

وقولنا: اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب يعم الحقيقة بهذه الاعتبارات.

وبعضهم[7] قسم الحقيقة إلى لغوية، وشرعية، وعرفية عامة، كاستعمال لفظ الدابة في ذوات الأربع، وعرفية خاصة، كاستعمال لفظ[8] الجوهر في المتحيز[9] الذي لا يقبل القسمة عند المتكلمين وغيرهم.

(١) في (آ): العذرة. وفي (هـ): القدوة. (٢) به، ساقطة من (ج و د).
(٣ - ٣) ما بين القوسين ليس في (ب).
(٤) في (هـ): أدخل.
(٥) في (هـ): الرواية.
(٦) في (د): كالدواب.
(٧) في هامش (د): تقسيم آخر.
(٨) لفظ، ساقطة من (هـ).
(٩) في (هـ): التخيير.

قلت: والتقسيم المختار للحقيقة أنها: إما لغوية، أو اصطلاحية، واللغوية وضعية وعرفية كما سبق، والاصطلاحية شرعية وغير شرعية.

فالشرعية: كاسم الصلاة والحج ونحوه.

وغير الشرعية: هي كل لفظ في علم أو صناعة اشتهر عند أهله استعماله في مدلوله عندهم. فيتناول ذلك اصطلاح الفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء، والجدليين، والنحاة، والأطباء، وغيرهم من العلماء، واصطلاح النجارين، [٦٦] والحدادين، والصاغة[١] والملاحين، وغيرهم من الصناع على حقائقهم المتداولة بينهم.

وبالجملة: فالحقائق تتعدد بتعدد الواضع، لغة أو شرعاً أو اصطلاحاً.

وبهذا التقرير يتحقق أن العرفية اللغوية حقيقة بالنسبة إلى ما اشتهرت فيه عرفاً، مجاز[٢] بالنسبة إلى ما خصت منه[٣] وضعاً، كالدابة: هي حقيقة عرفية في ذوات الأربع، مجاز وضعي فيه، لأنه مستعمل في بعض ما وضع له، لا في كُلِّه.

أما الأسماء الشرعية، فينبني القولُ فيها على الخلاف الآتي ذكره، إن شاء الله تعالى[٤].

فإن قلنا: هي وضعُ الشارع ابتداء، فهي حقيقة مطلقة[٥]، وإن قلنا: لم يضعها ابتداء، بل نقل الحقائق اللغوية إلى المعاني الشرعية، وزاد فيها[٦] شروطاً، فهي حقيقة بالإضافة إلى [٧]الشرع، مجاز بالإضافة إلى[٧] الوضع، والله تعالى أعلم.

---

(١) في (آ و د): والصياغة، وفي (ب وج): الصباغة.
(٢) في (هـ): مجازاً.
(٣) في (آ و ب وج و د): عنه.
(٤) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٥) في (آ): مطلقاً.
(٦) في (د): وأردفها.
(٧ - ٧) ما بين القوسين ليس في (ج).

والشَّرْعِيُّ: ما نَقَلَهُ الشَّرْعُ فَوَضَعَهُ إزاءَ معنىً شرعيٍّ، كالصَّلاةِ، والصِّيامِ.
وقيلَ: لا شَرْعِيَّة، بل اللُّغَويَّةُ باقيةٌ، وزِيدَتْ شُروطاً.
لنـا: حِكْمَـةُ الشَّـرْعِ تَقْتَضِي تَخْصِيصَ بعضِ مُسَمَّياتِهِ بأسامٍ مستقلةٍ، وذٰلك بالنَّقْلِ أَسْهَلُ منهُ بالتَّبْقِيَةِ مع الزِّيادةِ.

* * * * * *

الأسماء الشرعية

قوله: «والشرعي: ما نقله الشرع، فوضعه إزاء معنى شرعي، كالصلاة والصيام، وقيل: لا شرعية، بل[1] اللغوية باقية وزيدت شروطاً».

أقول: اعلم[2] أن هٰذه المسألة تُعرف بمسألة الحقيقة، أو الحقائق الشرعية.

وتلخيصُ محل النزاع فيها يحتاج إلى كشف، فإنَّ أكثر الفقهاء يتسلَّمُه تقليداً، ولو سُئِلَ عن تحقيقه لم يُفصح به.

فنقول: أما إمكانُ وضع الشارع ألفاظاً مِن ألفاظ أهل اللغة أو غيرها على المعاني الشرعية تعرف بها، فلا[3] خلاف فيه ـ أعني الإمكان ـ إذ لا يلزمُ من تقدير وقوعه محالٌ لذاته، وإنما النزاعُ في أن هٰذه الألفاظَ التي استفيدت منها المعاني الشرعية: هل خرج بها الشارعُ عن وضع أهل اللغة باستعمالها في غير موضوعهم؟

مثـالـه: أن الصـلاة في اللغة: الدعاء، والزكاة: الطهارة أو النماء، والحج: القصـد. وفي الشـرع: الصـلاة والحج: أفعال مخصوصة ذاتُ شروط وأركان[4]، والـزكـاة: إخـراجُ جزء مقـدَّرٍ من مقـدار خاص ونـوع خاص من المـال، إلى قوم مخصـوصين على وجـه القـربة. فهل خرج الشارعُ باستعمال هٰذه الألفاظ في هذه المعـاني عن وضـع اللغـة، بمعنى أنه أعرض فيها عن الموضوع[5] اللغوي، فلم يُلاحظه[6] أصلاً، بل خطف مثلاً لفظَ الصلاة[7] فوضعه على الأفعال المعروفة شرعاً، وأعرض عن الموضوع[8] اللغوي الذي هو الدعاء، وهذا معنى قولنا: ما نقله الشرعُ،

(١) في (هـ): بعد.
(٢) اعلم، ساقطة من (هـ).
(٣) في (ج): ولا.
(٤) في (د): وإن كان الحج.
(٥) في (د): الوضع.
(٦) في (د): يلاحظ.
(٧) في (د): بل خطف لفظ الصلاة مثلاً.
(٨) في (ج): الموضع، وفي (د): الوضع.

أي: معرضاً عن موضوعه في اللغة. أم لم يخرج بذلك عن موضوعهم، بل لاحظ في كُلِّ لفظٍ[1] موضوعَه اللغوي، لكنه زاد فيه شروطاً شرعية؟

مثلاً: إن موضوعَ الصلاة لغة ـ وهو الدعاء ـ مراد للشرع، وملاحظ في نظره[2]، لكن ضم إليه اشتراط الوضوء، والوقت، والسترة، والاستقبال، والنية[3]، والتحريمة، والركوع، والسجود، والطمأنينة، والتشهد، والتسليم[4]. وهذا معنى قولنا: وقيل: لا شرعية، أي: مستقلة مع الإعراض عن اللغوية، بل اللغوية باقية، وزيدت شروطاً، فهذا تلخيصُ محل النزاع في المسألة.

وعلى القول الأول: تكون الألفاظُ الواردة، كالصلاة، والزكاة، والحج، ونحوها، بالنسبة إلى الشرع واللغة: من باب المشترك، كالعين والقرء، لأن المدلول مختلف[5] مطلقاً بأصل الوضع.

وعلى القول[6] الثاني: يكون من باب المتواطىء كالحيوان، إذ بينَ الصلاة لغة وشرعاً قدرٌ مشترك، وهو الدعاء، كما أن بينَ أنواع جنس[6] الحيوان، كالفرس، والبعير، والشاة، ونحوها قدراً مشتركاً، وهو[7] الحيوانية.

وإذا عرفت ذلك، فالقول الأول ـ وهو إثبات الحقيقة الشرعية ـ هو مذهب الفقهاء، والخوارج، والمعتزلة، ثم قالت المعتزلة: هذه الأسماء الواردةُ في الشرع: إما جارية على الأفعال، كالصلاة، والزكاة، والصوم، ونحوها، فهي شرعية، أو جارية على الفاعلين، كالمؤمن، والفاسق، والكافر، فهي دينية، تفرقةً[8] بين القسمين، وإن استويا في أن الجميع[9] عرفٌ شرعي. كذا حكي عنهم في «المحصول».

---

(١) لفظ، ساقطة من (هـ).
(٢) في (ب): ويلاحظ من نظره.
(٣) ساقطة من (ج و د).
(٤) في (آ و ب و ج و د): والسلام.
(٥) في (آ): يتخلف، وفي هامشها: متخلف.
(٦) ساقطة من (آ).
(٧) في (آ): وهي.
(٨) في (د): مفرقة.
(٩) في (د): الجمع.

ويلزم عليه[1] أن يسمُّوا المصلي والصائم والمزكّي أسماء دينية، لجريانها[2] على الفاعل[3]، والإيمان والفسق والكفر أسماء شرعية، لجريانها[2] على الفعل.

والصواب في ذلك أن يُقال: إنها عملي، وهي الشرعية، أو اعتقادي، وهي الدينية.. وهٰذه القسمة، وإن لم تخل عما يقال فيها، فهي[4] أولى وأطرد[5] من الأولى.

والقول الثاني: وهو نفي الحقيقة الشرعية، هو قول القاضي أبي بكر ابن الطيب.

قوله: «لنا: حكمة الشرع تقتضي»[6]، إلى آخره، هذا حين الشروع في الاستدلال، والاعتراض على المسألة المذكورة.

وتقريرُ هذا الدليل على إثبات الحقيقة الشرعية، أن حكمة الشرع تقتضي تخصيصَ[7] مسمياته بأسامٍ[8] مستقلة، «وذلك»، أي: وتخصيص[7] مسمياته بأسامٍ[8] مستقلة يحصل بالنقل، أي: بنقل الألفاظ اللغوية مع الإعراض عن موضوعاتها[9](10) لغة إلى الشرع أسهل من حصوله بتبقية الموضوعات[10] اللغوية، مع زيادة الشروط الشرعية.

أما أن حكمة الشرع تقتضي تخصيص مسمياته بأسامٍ مستقلة فذلك لوجهين[11]:

أحدهما: أن ذلك أشرفُ له، وأنبلُ لقدره، من جهة أنه بذلك يكون مستقلاً بنفسه في ألفاظه ومعانيه، وبتقدير عدمِ ذلك يكون تبعاً للغة في ألفاظه، ولا شكَّ أن الاستقلال أشرفُ من التبعية، ولهذا قال الشاعر الحكيم:

---

(١) عليه، ساقطة من (هـ).

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) في (د): الفعل.

(٤) في (ج و د): فهو.

(٥) في (آ وج و د): أو أطرد، ولعل أصل العبارة: فهي أولى اطراداً من الأولى، أو فيها سقط.

(٦) في (هـ): أكمل عبارة المختصر.

(٧) في (ج و د): تخصص.

(٨) في (آ وب وج و هـ): بأسامي.

(٩) في (آ) موضوعهاتها، وفي (ج): موضوعهابها، وكل ذلك تحريف.

(١٠ ـ ١٠) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(١١) في (آ وب وج و هـ): فلوجهين.

لَيْتَ هِنْداً أَنْجَزَتْنَا مَا تَعِدْ[1] وَشَفَتْ أَنْفُسَنَا مِمَّا نَجِدْ[2]
وَاسْتَبَدَّتْ مَرَّةً وَاحِدَةً إِنَّمَا العَاجِزُ مَنْ لَا يَسْتَبِدّ

والاستبداد: الاستقلال.

الوجه الثاني: أن تخصيص مسمياته بأسامٍ[3] مستقلة هو[4] أبينُ للمكلفين، وأجدرُ بزوال الاشتباه عنهم، لأن بتقدير[5] ذلك يكون لفظ الصلاة مثلاً[6] مشتركاً[7] بين الدعاء لغة، والصلاة شرعاً، وصدور اللفظ عن الشارع قرينة في إرادة المسمى الشرعي، والمشتَرك إذا انضمت إليه القرينةُ صار في غاية البيان، وهو أبينُ مِن المتواطىء[8]، بتقدير عدم تخصيص الشرع مسمياته بأسامٍ مستقلة.

وإنما قلنا: إن المشترك (9مع القرينة أبينُ من المتواطىء[8]، لأن القرينة تُعيِّن أحد محملي[10] اللفظ المُشْتَرَك9) فيتبادرُ الفهمُ إليه قاطعاً بأنه المراد، والمتواطىء يبقي[11] الذهن ـ لأجل القدر المشترك بين أفراده ـ متردداً، لا يدري على ما يحمل لفظه منها، وإن كان حملُه على جميعها، أو على القدر المشترك بينها[12] ممكناً، غير أن حمل اللفظ المشترك على غير أحد محمليه[13] أدخل في الاختصاص[14]، والبيان أولى، فكان أولى.

مثال ذلك: لو قال السيدُ لعبده: خذ عيناً، واذهب فاشتر لنا خبزاً، أو أَحْضِرْ لنا عيناً نشربُ منها ماء، علمنا أنه أراد في الصورة الأولى عين الذهب، بقرينة الشراء،

---

(١) في (د): وعدت.
(٢) في (ب): تجد.
(٣) في (آ وب وج وهـ): بأسامي.
(٤) في (ج): وهو.
(٥) في (هـ): تقدير.
(٦) مثلاً، ساقطة من (هـ).
(٧) ساقطة من (آ).
(٨) في (د): التواطىء.
(٩ ـ ٩) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(١٠) في (د): مجهولي.
(١١) في (ب): ينفي.
(١٢) في (د و هـ): بينهما.
(١٣) في (ب): محتمليه، وفي (ج و هـ): محتمله. وفي (د): محتمليه.
(١٤) في (هـ): الاحتياط.

لأنه أصل في الأثمان، وفي الصورة الثانية: أنه أراد عينَ الماء بقرينة الشرب، فكان ذلك بياناً قاطعاً.

ولو قال له: اذهب، فاشتر لنا حيواناً، بقي[1] في بادىء الرأي متردداً، بين أن يشتري عبداً، أو فرساً، أو شاة، أو ثوراً. ومجردُ هٰذا التردد يكفينا في ترجيح الاشتراك مع القرينة، لمبادرته[2] إلى فهم المراد.

فلو قدرنا أن العبدَ استشار أو[3] نظر، فقال: إني أمرتُ بشراء حيوان، وبشراء[4] القدر المشترك - وهو ما يُسمى حيواناً - أخرج عن العُهدة، لكان هذا طريقاً إلى السلامة من الملامة، لكنه بعد بطء، وهو مع ذلك على غير يقين من البراءة[5]، بخلاف ما[6] إذا قيل له: احْفِرْ لنا عيناً نشربُ منها، فإنه يُبادر[7] إلى أخذ المسحاة[8]، قاطعاً بأن المراد عين الماء، والمقابلة في هذا الوجه بين[9] المتواطىء والمشترك مع القرينة المعينة للمراد، فلا يرد قول الخصم: الحمل على التواطؤ أولى من الحمل على الاشتراك، لأن ذلك إنما يكون في المشترك المجرد عن قرينة[10]، لا في المقترن بها.

وأما أن تخصيص الشرع مسمياته بأسامٍ[11] مستقلة، يكون بالنقل[12] أسهل منه بالتبقية[13] مع الزيادة، فلوجهين أيضاً:

أحدهما: أن النقل فعل واحد، والتبقية[13] مع الزيادة فعلان، وفعل واحد أسهلُ

---

(١) بقي، ساقطة من (ج و د). وفي (هـ): بقرنيه.
(٢) في (د): ليبادر به.
(٣) في (د): و.
(٤) في (ب): بشراء حيواناً وبشراء، وفي (آ و ج): بشراء حيوان أو بشراء... الخ.
(٥) في (ب): السلامة.
(٦) في (ب و ج و د و هـ): من.
(٧) في (آ): يتبادر.
(٨) في (هـ): المساحة.
(٩) في (ج و د): في هذين الوجهين المتواطىء والمشترك، وفي هامش (آ) كذلك.
(١٠) في (هـ): القرينة.
(١١) كذا في (د): بأسامٍ. وفي باقي النسخ (بأسامي.
(١٢) في (ا): النقل.
(١٣) في (ج): بالسنّية، والسنّية. وهو تحريف.

من فعلين بالضرورة.

الوجه الثاني: ما سبق تقريره من لزوم الإبهام[1] بالتواطؤ، وذلك لأنه إذا أبقى[2] لفظ الصلاة مثلاً على مسمّى الدعاء لغة، ثم ضم إليه شروط الصلاة وأركانها، ووقع التردد عند إطلاق اللفظ بين المراد اللغوي أو[3] الشرعي، فحصل الإبهام، بخلاف إطلاق اللفظ من الشرع[4]، على تقدير النقل مع الإعراض عن المعنى اللغوي، فإنه يكون قاطعاً في المراد الشرعي كما سبق.

(١) في (ب): الاتهام.
(٢) في (د و هـ): أبقا.
(٣) في (آ): والشرعي.
(٤) في (هـ): الشروع.

قَالوا: العَرَبُ لَمْ تَضَعْها فَلَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، فَلا يَكُونُ القُرآنُ عَرَبِيًّا.
قُلنا: عربيةٌ بِوَضْعِ الشارعِ لَها مَجازاً، وإنْ سُلِّمَ، فَلا يَخْرُجُ القُرآنُ عن كونِهِ عَرَبِيًّا بألفاظٍ يسيرةٍ من غيرِهِ.
قالوا: لَوْ فَعَلَ، لَعَرَّفَ الأُمَّةَ بطريقٍ علميٍّ.

* * * * * *

قوله: «قالوا: العرب لم تضعها»(١)، إلى آخره.

هذا دليل الخصم على نفي الحقائق الشرعية.

وتقريرُه: لو ثبتت الحقائق الشرعية على ما ذكرتم لم تكن عربية، لأن العرب لم تضعها، وكل ما لم تضعه العرب(٢)، فليس بعربي، فالحقائقُ الشرعية لو ثبتت(٣) لم تكن عربية، ولو لم تكن عربية لم يكن القرآن عربياً، لكن القرآن عربي، فهذه [٦٧]
الحقائق الشرعية عربية.

أما الملازمة، فلأن أسماء هذه الحقائق، كالصلاة ونحوها مذكورة في القرآن، فهي بعضُه، فلو لم تكن عربية، لكان بعضُ القرآن غيرَ عربي، وإذا كان بعضُ القرآن غير عربي، لم يكن جميعُه عربياً.

وأما انتفاءُ اللازم، وهو أن القرآن عربي، فبالنص(٤) والإجماع، وإذا انتفى اللازمُ انتفى ملزومُه، وهو أن هذه الحقائق غيرُ عربية، فتكون عربية، والعربي ما وضعته العربُ، فتكون هذه الحقائق من موضوعات العرب، وذلك ينفي كونها من موضوعات الشرع وضعاً استقلالياً، فثبت أنه أبقاها على موضوعاتها في الأصل، وزادها شروطاً شرعية، وهو المطلوب.

قوله: «قلنا عربية»(٥)، إلى آخره.

وتقرير هذا الجواب من وجهين:

---

(١) في (هـ): العرب لم تضعها، فليست عربية، فلا يكون القرآن عربياً.
(٢) ساقطة من (ج و د).
(٣) في (هـ): ثبت.
(٤) في (هـ): فالنص.
(٥) في (هـ): قلنا عربية بوضع الشارع لها مجازاً، وإن سلم فلا يخرج القرآن عن كونه عربياً بألفاظٍ يسيرةٍ من غيره.

أحدهُما: لا نسلم أن العرب لو لم تضع هذه الحقائق لم تكن عربية، قولهم: لأن كل ما لم تضعه العرب، فليس بعربي، ممنوع[1]، بل جاز أن تكون هٰذه الحقائق عربية، بوضع الشارع لها مجازاً عن الوضع اللغوي، ونحن قد بيّنا أن الحقيقة الشرعية مجازٌ لغوي، ولو صح أن كُلَّ ما لم تضعه العربُ لا يكون عربياً، لخرجت مجازاتُ اللغة عن أن تكون عربية، لأنها لم تضعها العربُ على مسمياتها، فكما سميت[2] مجازات أهل[3] اللغة عربية ـ مع أنها ليست موضوعة وضعاً أولياً ـ فكذا حقائقُ الشرع التي هي مجازات بالإضافة إلى اللغة.

وموضع المؤاخذة في المقدمة المذكورة أن يقال: ما المرادُ بقولكم: إن العربَ لم تضعها؟ إن أردتم لم تضعها وضعاً أولياً في اللغة فمسلم، لكن لا يلزمُ من ذلك أن لا تكون عربية، بدليل المجاز اللغوي، فإنه عربي وليس موضوعاً وضعاً أولياً، وإن أردتم أنهم لم يستعملوها أصلاً فممنوع، إذ هي مشهورة في لغتهم، وباستعمالهم لها صح استعارةُ الشارع لها، وتجوزه بها إلى المعاني الشرعية، وذلك يُصحح كونها عربية مجازاً، لأن حد المجاز موجود فيها.

الوجه الثاني في الجواب: أنا وإن سلمنا أن أسماء الحقائق الشرعية ليست عربية، لكنا لا نسلم أن القرآن يخرج بذلك عن كونه عربياً في عرف اللغة، لأن تلك الألفاظ[4] يسيرة بالنسبة إلى مجموع القرآن، واليسير لا يغلب الكثير، وقد وقع في شعر الفصحاء، كالأعشى وغيره ألفاظ[5] أعجمية، ولم يخرج شعرُهم بذلك عن كونه عربياً. وسيأتي الكلام ـ إن شاء الله سبحانه وتعالى ـ في[6] أن في[7] القرآن المُعَرَّب، وهو ما أصلهُ غيرُ عربي، وهو كما نحن فيه أو قريبٌ منه. وغايةُ[8] ما يلزم من ذلك عند التحقيق تخصيصُ قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾ [الزخرف: ٣] بألفاظ

(١) في (هـ): فهو ممنوع.
(٢) في (د): فكانت مسمى.
(٣) ساقطة من (ج و د).
(٤) في (ب): ألفاظ.
(٥) في (د): ألفاظاً.
(٦) في: ليست في (د).
(٧) في: ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٨) في (ج): وعامة.

يسيرة منه[1]، وذلك أمرٌ سهل، إذ التخصيصُ كثير، فهو أسهلُ مما[2] يلزمُكم على تقدير نفي الحقائق الشرعية من الإبهام، وجعل الشارع تابعاً للواضع.

قوله: «قالوا: لو فعل»[3]، إلى آخره.

هذا دليل آخر لمنكري الحقائق الشرعية. وتقريره: أن الشارع لو وضع للمعاني الشرعية أسماء [4]كما ذكرتم، لوجب أن تَعْرِفَ الأُمَّةُ ذلك بطريق علمي، لكنه لم يعرِّفهم ذلك[5]، فلا يكونُ قد وضع للمعاني الشرعية أسماء[6][4] وضعاً استقلالياً.

أما الملازمة، فلأنه لو وضع لها، ولم يعرِّف الأمة بذلك، لكان تكليفاً بما لا يُطاق، وهو ممتنع.

وأما أنه لم يعرِّف الأمة بوضع الأسماء الشرعية، فلأن[7] طريق التعريف: العلم، أما العقل[8]، فلا[9] تصرف له في اللغات ونحوها، أو النقل، وتواتره مفقود، وإلا[10] لحصل[11] العلم بذلك كحصول[12] العلم بوجوب الصلاة ونحوها، والآحاد لا تفيد[13] العلم.

وأما أنه يلزم من عدم تعريف الأمة بالوضع المذكور عدمُ ذلك الوضع، فلأنا[14] قد دللنا[15] على أن التعريفَ لازم للوضع، وإذا انتفى اللازمُ انتفى ملزومُه.

---

(١) منه، ساقطة من (هـ).

(٢) في (ج و د): ما.

(٣) في (د): قوله: قالوا... إلخ، وفي (هـ): قالوا: لو فعل لعرف الأمة بطريق علمي.

(٤ ـ ٤) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) في (ب): اسماً.

(٧) في (ج و د): ولأن.

(٨) في (ج و د): طريق التعريف العلمي لنا العقل، وفي (ب): طريق التعريف الشرعي أما العقل... الخ، وفي (هـ): فلأن طريق التعريف العلمي، أما العقلي.

(٩) في جميع النسخ: ولا.

(١٠) في (آ): ولا.

(١١) في (آ و ب و ج و د): يحصل.

(١٢) في (آ و ب): لحصول.

(١٣) في (ب): لا تقيد. وفي (آ و ج و هـ): لا يفيد.

(١٤) في (د): ولأنا.

(١٥) في (د): دلنا.

قُلنا: فُهِمَ مَقْصُودُهُ بالقرائِنِ والتَّكْرير، فلا ضَرُورَةَ إلى التَّوْقيفِ. ثُمَّ هيَ اجتهادِيَّةٌ، فلعلَّهُ قَصَدَ إيصالَ ثوابِ الاجتهادِ لأهلِهِ. ثُمَّ يَبْطُلُ بكثيرٍ مِنَ الأَحْكَامِ.

*** * * * * ***

قوله: «قلنا: فهم مقصوده بالقرائن والتكرير، فلا ضرورةَ إلى التوقيف».

تقـرير[1] هذا الجـواب: أنـا لا نُسلِّم انحصارَ طريق تعريف الأمة بوضع هذه الحقائق فيما ذكرتم من العقل والنقل، حتى ينتفي التعريف بانتفائها، بل ثم طريق آخـر، وهو فهمُ الأمة مقصوده[2]، بتكرير استعماله لتلك الألفاظ في تلك المعاني الشرعية مرةً بعد أخرى، وتضافر[3] القرائن المختصة باستعماله لتلك[4] الألفاظ في تلك المعـاني على أنـه وضعهـا لهـا. وهذا كما يفهم الأطفالُ لغة آبائهم بالتكرار والقرائن، لا بالعقل ولا بالنقل، وحينئذ يكونُ قد عرفهم بالوضع المذكور، فلا[5] نسلم انتفـاء اللازم في الملازمة المذكورة، ثم إنَّ أصل حجة الخصم مبني على امتناع تكليف ما لا يُطاق، وهو ممنوع، وقد سبق الكلامُ فيه.

قوله: «ثم هي اجتهادية»[6]، إلى آخره.

هذا منع على الملازمة التي قرروها.

وتقريرُه: لا نسلِّم أن الشارع لو وضع الأسماء الشرعية، لوجب أن يعرف الأمة بذلك، لأن هٰذه المسألةَ اجتهادية، فلعله ـ يعني الشارع ـ يحتمل أنه قصد بعدم تعـريفهم ذلـك توفرَ دواعي المجتهـدين على البحث فيهـا، ليحصُـلَ لهم ثوابُ الاجتهـاد. والفرق بين المسائل الاجتهادية والقطعية: أن[7] الاجتهادية يُكتفى فيها بالاعتقاد[8] الظني، والقطعيات يجب فيها الاعتقادُ القطعي، والظنُّ والقطعُ فيهما تابع

(١) تقرير، ساقطة من (هـ).
(٢) في (ج): بمقصوده.
(٣) في (د و هـ): تظافر.
(٤) في (ب و ج و د و هـ): بتلك.
(٥) في (ج و د): ولا.
(٦) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٧) في (ب و ج و د): لأن.
(٨) في (ج): أن الظني، وأن زائدة، وفي (د): بالاعتقادات.

للدليل، وقد استقصيتُ بيان هذا في آخر كتاب «التحسين والتقبيح»، وهو من المهمات.

قوله: «ثم يبطل بكثير من الأحكام»، أي: دليلهُم الذي قروره بالملازمة المذكورة يَبْطُلُ بكثير من الأحكام التي حكم بها الشارع، ولم يُوصلها إلى الأمة بطريق علمي، وليس وضعُ الأسماء للمسميات أهم ولا أشد حكماً من إنشاء الأحكام المتعلقة بالأفعال والذوات، فإن كان عدمُ تعريف الأمة بوضع الأسماء للمعاني الشرعية بطريق علمي يلزم منه تكليفُ ما لا يُطاق، فكذلك سائرُ الأحكام التي أنشأها ولم يعرفهم إياها بطريقٍ علمي يلزمُ منه ذلك.

فإن قيل: الفرقُ أنَّ مسألة النزاع قطعية، (1ثم رتبنا عليه هذا الإلزام. والدليل على أنها ليست قطعية1): أنها لو كانت قطعية لنصب عليها دليل قاطع، يثبت[2] القطعُ فيها بمثله، كأدلة التوحيد والنبوات[3] ونحوه، والإلزام[4]: تكليفُ ما لا يُطاق، لكن الدليل القاطع فيها منتف قطعاً، وإلا لما[5] وقع هذا النزاع، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(1 - 1) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(2) في (هـ): ثبت.

(3) في (د): النبويات.

(4) في (آ و د): وإلا لزم.

(5) في (د): كما.

وهٰذه الألفاظُ عندَ إطلاقِها تُصْرَف إلى مَعْناها الشَّرْعِيِّ، لأنَّ الشارعَ يُبيِّنُ الشَّـرْعَ، لا اللُّغَـةَ، وكـذا في كلامِ الفقهـاءِ. وحُكِيَ عن القاضي أنَّها تكونُ مُجْمَلَةً، وهُوَ قولُ بعضِ الشّافعيّةِ لِتَرَدُّدِها بينَ مَعْنَيَيْها، والأوَّلُ أَوْلَى، واللَّفْظُ لحقيقتِهِ حَتّى يقومَ دَليلٌ على المجازِ، وإلا لاخْتَلَّ مقصودُ الوضعِ، وهُو التَّفَاهُمُ.

******

قوله: «وهذه الألفاظ عند إطلاقها تصرف إلى معناها الشرعي»[1]، إلى آخره.

اعلم أنه لما أثبت[2] الحقائق الشرعية بالدليل، أخذ يبين كيفية التصرف فيها، ولا شك أن هذه الألفاظ الشرعية، كالصلاة ونحوها، إذا صدرت عن الشارع، أو عن الفقهاء في تخاطبهم وتصانيفهم، فإما أن يعلم بنص أو قرينة أن المراد بها الموضوع اللغوي، أو أن المراد بها الموضوع الشرعي، ولا[3] إشكال في هٰذين القسمين، لأن القرائن كالنصوص، أو لا يُعلم شيءٌ من ذلك، فهو حال الإطلاق، وهو محل النزاع هنا.

فالأكثرون على أنها لا تكون مجملة، ويجب صرفُها إلى معناها الشرعي[4] دونَ اللغوي، لأن شأن الشارع أن يُبين أحكام الشرع، لا أحكام اللغة، فلو صرفنا هذه الألفاظ الصادرة منه إلى موضوعها اللغوي، لكُنّا قد اعتقدنا فيه أنه قد ترك ما يعنيه، وعدل إلى بيان ما لا يعنيه، مع أن ما تركه لا يخلفه فيه غيرُه، وما عدل إليه قد يكفيه غيرُه[5]، وهم أهلُ اللغة، وذلك تسفيهٌ لا يليق أن يعتقد بعامة الناس، فضلاً عن واضع الشرع الحكيم.

«وحكي عن القـاضي» أبي يعلى ـ وهـو قول بعض الشـافعية ـ: «أنها تكون مجملة، لتردُّدِها بين معنييها» يعني: اللغوي والشرعي[6] «والأول أولى» يعني: حملها على معناها الشرعي، لما قررناه.

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٢) في (هـ): ثبت.

(٣) في (ج و د): والإشكال.

(٤) ساقطة من (ج و د).

(٥) في (ب وج و هـ): قد كفيه بغيره. وفي (د): قد كفيه لغيره.

(٦) في (هـ): الشرعي واللغوي.

وترددها[1] بين معنييها، إن أرادوا[2] به مطلقَ التردد، مع رجحان إرادة المعنى الشرعي، فقد يسلم[3] لهم، لكن لا يلزم منه الإجمالُ مع الظهور في أحد المعنيين، وإن أرادوا به التردد بينهما على السواء من غير رجحان، فهو ممنوع لما بيناه.

ومثال المسألة: قوله عليه السلام: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُم إلى طَعَامٍ، فَلْيُجِبْ، فإنْ كَانَ مُفْطِراً فَلْيَطْعَمْ، وإنْ كَانَ صَائِماً فَلْيُصَلِّ»[4] حمل بعضهم الصلاة هاهنا على الصلاة الشرعية، أي: ليتشاغلْ بالصلاة، تنبيهاً لهم على أنه صائم، لئلا يحتاج إلى[5] تعريفهم ذلك خطاباً، وفيه ما فيه من جهة رياء أو عجب، وليس الحاصلُ من ذلك بالتنبيه بالصلاة كالحاصل منه بالتصريح بالقول، والشارع دأبه تقليلُ المفاسد، والتزام أيسرها[6] بدفع أعظمها إذا لم يجد إلى دفع الجميع سبيلاً.

وحمله آخرون على مسماه اللغوي، أي: ليدعُ[7] لهم ولا يأكل. [٦٨]

وكذلك قوله عليه السلام: «تَوضَّؤوا ممَّا مَسَّتِ النَّار»[8] و«توضَّؤوا مِن لُحُوم[9] الجَزُور»[10] حمله بعضهم على الوضوء[11] الشرعي: وهو غسل الأعضاء الأربعة مع النية، وبعضهم على الوضوء[11] اللغوي: وهو غسل اليدين.

---

(١) في (آ): وترددهم.

(٢) في (د): إن إرادته.

(٣) في (د): سلم.

(٤) أخرجه مسلم (١٤٣١) في النكاح: باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة، وأبو داود (٢٤٦١) في الصوم: باب ما يقول الصائم إذا دعي إلى الطعام، والترمذي (٧٨٠) في الصوم: باب ما جاء في إجابة الصائم الدعوة من حديث أبي هريرة، وفي سنن أبي داود: قال هشام ـ هو ابن حسان راويه عن ابن سيرين ـ: والصلاة: الدعاء، وقال ابن الأثير في جامع الأصول ٣٩١/٦: قوله: «فليصل» قد جاء تفسيره في الحديث، أي: فليدع لهم، وكذلك هو، فإن الصلاة في اللغة أصلها الدعاء.

(٥) في (ب وج ود وهـ): أن يعرفهم.

(٦) في (د): أسرها.

(٧) في (د): ليدعو.

(٨) أخرجه من حديث أبي هريرة مسلم (٣٥٢) في الحيض: باب الوضوء مما مست النار، وأبو داود (١٩٤) والترمذي (٧٩) والنسائي ١٠٥/١، ١٠٦، وأخرجه من حديث عائشة مسلم (٣٥٣) وفي الباب عن أبي أيوب الأنصاري، وأبي طلحة، وزيد بن ثابت عند النسائي ١٠٦/١ و١٠٧.

(٩) في (د): لحم.

(١٠) أخرجه مسلم (٣٦٠) في الحيض: باب الوضوء من لحوم الإبل، وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٢٥) من حديث جابر بن سمرة بلفظ «فتوضأ من لحوم الإبل»، وأخرجه من حديث البراء بن عازب أبو داود (١٨٤) والترمذي (٨١) وأحمد ٢٨٨/٤ و٣٠٣، وابن الجارود (٢٦).

(١١ ـ ١١) ما بين القوسين ليس في (ج ود).

والأولى في ذلك ما قدمناه من حمله على المعنى الشرعي، ما لم يوجد دليل يصرفه إلى المعنى اللغوي، كما[1] يروى في بعض الألفاظ في الحديث الأول: «وإن كان صائماً فليدعُ لهم». وفي الحديث[2] الثاني: حديث عكراش بن ذؤيب أنه أكل مع النبي ﷺ ثريداً، ثم بعده رطباً، قال: ثم[3] أتينا بماء، فغسل رسولُ الله ﷺ يديه، ومسح ببللِ يديه وجهَه وذراعيه ورأسه[4]، وقال: «يا عكراش! هذا الوضوء مما غيرت النار»[5] رواه ابن ماجه، والترمذي، قال[6]: هو غريب.

أما[7] الوضوء من لحم الجزور، فلم يَرِدْ ما يصرفُه عن معناه الشرعي، فلا[8] جَرَمَ جزم المحققون من الفقهاء أنه ينقُض الوضوء[9]، ثم يوجبه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: «واللفظ لحقيقته[10] حتى يقوم دليل المجاز»، إلى آخره. هذه المسألة التي يترجمها بعض الأصوليين بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة.

ومعناه: أن اللفظ متى ورد وجب حمله على الحقيقة في بابه، لغة أو شرعاً أو عرفاً، ولا يحمل على المجاز إلا بدليل[11] يمنع حمله على الحقيقة، من معارض قاطع، أو عرف مشهور، كمن قال: رأيت راوية، فإن إرادة المزادة منه ظاهر بالعرف المشهور، وإنما قلنا: إن[12] اللفظ لحقيقته، لأنا لو لم نقل ذلك لكنا إما أن نعين حمله

---

(١) في (ب وج ود وهـ): مثلما.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (د): ثم قال.
(٤) في (ب وج ود وهـ): ومسح بتلك كفيه ووجهه وذراعيه.
(٥) أخرجه الترمذي (١٨٤٨) في الأطعمة: باب ما جاء في التسمية على الطعام، وابن ماجه (٣٢٧٤) كلاهما من طريق محمد بن بشر، عن العلاء بن الفضل، عن عبيد الله بن عكراش، عن أبيه عكراش بن ذؤيب. والعلاء بن الفضل ضعيف وعبيد الله بن عكراش، قال البخاري: لا يثبت حديثه.
(٦) في (د وهـ): وقال.
(٧) في (ب ود): وأما.
(٨) في (ج ود): ولا جرم.
(٩) الوضوء، ساقطة من (هـ).
(١٠) في (د): الحقيقة.
(١١) في (ب وج ود): لدليل.
(١٢) إن، ساقطة من (هـ).

على مجازه، أو نجعله مجملاً، لتردده بين احتمال الحقيقة والمجاز، والأول: باطل باتفاق، لم يقل به أحد، والثاني[1]: يوجب اختلال مقصود الوضع ـ وهو التفاهم ـ وذلك لأن الحكمة في وضع الألفاظ إنما هو إفهام معانيها، ودلالتها عليها[2]، فلو جعلت مترددة بين حقائقها ومجازاتها لكانت مجملة، والمجمل شأنه أن[3] يبقى معطلاً، موقوفاً على ما يبينه، ولو عطّلت جميعُ الألفاظ، ووقفت[4] على ما[5] يبينها، ويُعين المراد منها، لاختل[6] مقصود الإفهام منها، وهو عكس مقصود حكمة الوضع.
وأيضاً: لو لم يكن الأصلُ في الإطلاق الحقيقة، لما فهم أحدٌ[7] المراد بلفظ عند إطلاقه، حتى ينظر في الدليل الخارج المبين، لكن ذلك باطل قطعاً، فإنَّ أهل اللغة والشرع تتبادر[8] أفهامهم[9] عند إطلاق غالب الألفاظ إلى معانيها، وليست تلك المعاني مجازاً باتفاق، فتعين أنها حقيقة، وهو المطلوب.

---

(١) في (د): والباقي.
(٢) في (آ): عليه.
(٣) في (د): بيانه أو.
(٤) في (ب): ووقعت.
(٥) ما، ساقطة من (هـ).
(٦) في (د): لأجل.
(٧) في (د): أخذ.
(٨) في (د): تبادر، وفي (هـ): تبار.
(٩) في (ب): يبادرانها فهم.

والمَجازُ، اللَّفْظُ المستعملُ في غيرِ موضوعٍ أول على وجهٍ يَصِحُّ، وشرطُه العَلاقَةُ، وهي ما يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ بواسطتِهِ عن محلِّ المجازِ إلى الحقيقةِ، ويُعْتَبَرُ ظهورُها، كالأسدِ على الشُّجاعِ، بجامعِ الشَّجاعةِ، لا على الأَبْخرِ، لخفائها.

ويُتَجَوَّزُ بالسببِ عن المسببِ، والعلةِ عن المعلولِ، واللازمِ عن المَلْزُومِ، والأثرِ عن المؤثرِ، والمحلِّ عن الحالِ، وبالعكس فيهنَّ، وباعتبارِ وَصْفٍ زائلٍ، كالعبدِ على العَتيقِ، أو آيلٍ، كالخَمْرِ على العَصيرِ، وبِمَا بالقوّةِ على مَا بالفِعْلِ، وعكسِهِ، وبالزِّيادَةِ، نحوَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وبالنَّقْصِ، نحو: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ أي: حُبَّهُ.

******

قوله: «والمجاز»[1]: هو[2] «اللفظ المستعمل في غير موضوع أول على وجه يصح»، قد بيّنا اشتقاق المجاز عند ذكر الحقيقة. المجاز

وقولنا[3]: اللفظ المستعمل: هو جنس الحد، يتناول الحقيقة والمجاز، إذ كلاهما لفظ مستعمل.

وقولنا: في غير موضوع أول: فصل للمجاز من[4] الحقيقة، كما سبق التنبيه عليه، وذلك كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فإنه غير موضوع للأسد[5] الأول، إذ موضوعه الأول هو السبع[6].

وقولنا: على وجه يصح نريد به وجود شروط المجاز المذكورة[7] بعد احتراز[8] من استعماله على وجه لا يصح، وهو ما إذا انتفت شروطه أو بعضُها، بأن كان لا لِعلاقة، أو لِعلاقة[9] خفيةٍ، ونحو ذلك.

قوله: «وشرطه»، أي: وشرط المجاز، أو صحة التجوز، «العلاقة»، وقد أشرنا

---

(١) في (ج و د): فالمجاز.
(٢) هو، ليست في (هـ).
(٣) في (آ): قولنا.
(٤) في (آ وج و د): عن.
(٥) لعل دقة العبارة: فإنه موضوع لغير ما وضع له الأسد الأول.
(٦) لو قال: هو الحيوان المفترس، لكان أولى.
(٧) في (د): المذكور.
(٨) في (ب وج): احترازاً. وفي (د): بغير احترازاً، وهو خطأ.
(٩) في (د): لعلامة.

فيما سبق إلى الفرق بين المجاز والتجوز.

قوله: «وهي»[1] يعني العلاقة، هي ما ينتقل[2] الذهنُ بواسطته[3] عن محل المجاز إلى الحقيقة، وذلك كالشجاعة التي[4] ينتقل الذهنُ بواسطتها عن الرجل الشجاع إذا أطلقنا عليه لفظ أسد إلى السَّبع المفترس[5]، إذ لولا هذه العلاقة، وهي صفة الشجاعة، لما صح التجوُّز، ولما انتقل الذهن إلى السبع المفترس عند إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع، ولكان إطلاقُ لفظ الأسد[6] عليه علمية[7] ارتجالاً، وكذلك وصفُ البلادة في قولنا للبليد: حمار، والكثرة في قولنا للعالم والجواد: بحر، والطول في قولنا للطويل: نخلة.

والعِلاقة هاهنا بكسر العين، وهي[8] في الأصل ما تعلَّق الشيء بغيره، نحو عِلاقة السوط والقوس[9] وغيرهما، وكذلك عِلاقة المجاز تعلقه[10] بمحل الحقيقة، وتعليقها به هو ما ذكرناه من انتقال الذهن بواسطتها عن[11] محل المجاز إلى الحقيقة.

أما العَلاقة بفتح العين، فهي علاقة الخصومة والحب، وهي تعلُّق الخصم بخصمه، والمحب بمحبوبه.

قوله: «ويعتبر ظهورها»[12]، إلى آخره.

أي: ويعتبر ظهورُ علاقة المجاز، أي: أن تكون ظاهرة، يُسرع[13] الفهم إليها عند إطلاق لفظ المجاز، حرصاً على سرعة التفاهم، وحذراً من إبطائه[14]، لأن ذلك عكس

---

(١) في (آ وج و د): وهو.

(٢) في (د): تنقل.

(٣) في (هـ): بواسطة.

(٤) في (ب وج و د): الذي.

(٥) في (د): لفظ اشتراك السبع المفترس.

(٦) في (ب و هـ): أسد.

(٧) علمية، ساقطة من (هـ).

(٨) في (ج و د): وهو.

(٩) في (ج و د): والفرس، وهو خطأ.

(١٠) في (هـ): بعلته.

(١١) في (هـ): من.

(١٢) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(١٣) في (هـ): الشرع.

(١٤) في (د): إبطاله.

مقصود الواضع، والمتجوز[1]، والمتخاطبين فيمَا بينهم، كإطلاق لفظ الأسد [2]على الشجاع بجامع الشجاعة، وهي صفة ظاهرة، لا كإطلاق لفظ الأسد[2] على الإنسان الأبخر[3] لخفائها[4]، أي: لخفاء صفة البخر في الأسد، فإنه لا يكادُ يعلمها فيه إلا [5]القليلُ من الناس، بخلاف الشجاعة، فإنه لا يجهلها إلا القليلُ[5] النادر.

قوله: «ويتجوز بالسبب عن المسبب»، إلى آخره[6].

هذا ذكر أقسام التجوز، والمذكور منه هاهنا ستة عشر قسماً، نحن ذاكروها على ترتيبها في المختصر إن شاء الله تعالى[7]: أقسام التجوز

أحدها: التجوز بالسبب عن المسبب، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ١٣]، أي: نعرفها، تجوَّز بالابتلاء عن العرفان، لأن الابتلاء سببه، إذ من ابتلى شيئاً عرفه.

وأصناف السبب أربعة: قابلي، وصُوري، وفاعلي، وغائي[8]، وكُلٌّ واحد منها يُتَجوَّز به عن مسببه.

مثالُ[9] الأول: ـ وهو تسمية الشيء باسم قابله ـ قولهم: سال الوادي، والأصل: سال الماء في الوادي، لكن الوادي لما كان سبباً[10] قابلاً لسيلان الماء فيه، صار[11] الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه.

ومثال الثاني: ـ وهو تسمية الشيء باسم صُورته ـ قولهم[12]: هذه صورة الأمر والحال، أي: حقيقتُه، ومثَّله في «المحصول» بتسميتهم[13] اليد بالقدرة، كأنه جعل

---

(١) في (د): المجبور.

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) البخر هو نتن رائحة الفم.

(٤) في (د): كهابها، وهو خطأ.

(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٦) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٧) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

(٨) في (د): وغابي.

(٩) في (د): فقال.

(١٠) في (هـ): سبيلاً.

(١١) في (هـ): صارين. وهو خطأ.

(١٢) قولهم، ساقطة من (آ).

(١٣) في هامش (د): هكذا وقع في المحصول، فتبعته، وصوابه: كتسميتهم القدرة به.

القدرة صورة اليد[1].

ومثال الثالث: ـ وهو تسمية الشيء باسم فاعله، حقيقة أو ظناً ـ قولهم في الكتاب الجامع لتنوع[2] علمه: هو شيخ جالس على الكرسي، أو على الرفِّ، لأن الشيخ ـ أعني المصنف ـ هو فاعل الكتاب، وقولهم للمطر: سماء، لأن السماء فاعل مجازي للمطر، بدليل إسناد الفعل إليها في قولهم: أمطرت السماء.

ومثال الرابع: ـ وهو تسمية الشيء باسم غايته ـ تسمية العنب خمراً، والعقد نكاحاً، لأنه غايته ويؤول إليه.

القسم الثاني: التجوز بالعلة عن المعلول، كالتجوز بلفظ الإرادة عن المراد، لأنها علته[3] كقوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ﴾ [النساء: ١٥٠]، أي: ويفرقون. بدليل أنه قوبل بقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ[4] وَلَمْ يُفَرِّقُوا﴾ [النساء: ١٥٢]، ولم يقل: ولم يريدوا[5] أن يُفرقوا، وكذلك قولُ القائل: رأيتُ الله في كل شيء، لأن[6] الله سبحانه وتعالى هو موجد[7] كل شيء وعلته[8]، فأطلق لفظه عليه. ومعناه: رأيتُ كل شيء، فاستدللتُ به على الله سبحانه وتعالى[9]، لظهور آثار[10] القدرة الإلهية[11] فيه، فدل عليه سبحانه وتعالى دلالة العلة على معلولها، والمفعول على فاعله[12].

القسم الثالث: التجوز باللازم عن الملزوم، كتسمية السقف جداراً، لأن الجدار لازم له، وتسمية الإنسان حيواناً، لأن الحيوان لازم له.

---

(١) هذا في غير نصوص الشرع ، أما اليد في نصوص الشرع الكتاب والسنّة بجانب الله سبحانه وتعالى فعلى حقيقتها التي تليق بجلال الله وكماله.

(٢) في (آ و ج و هـ): لنوع. وفي (د): لنزع علة.

(٣) في (د): عليه.

(٤) في (آ): ورسوله، وهو خطأ.

(٥) في (آ): ولم يريدون، وهو خطأ.

(٦) في (ج): لأنه سبحانه.

(٧) في (ب و ج و د): موجب.

(٨) في (د): عليه، وهو تصحيف.

(٩) في (هـ): عزّ وجلّ.

(١٠) في (ج و د): آيات.

(١١) في (آ): والإلهية.

(١٢) في (ب): والفاعل على مفعوله.

القسم الرابع: التجوز بلفظ الأثر عن المؤثر، كتسميتهم ملك[1] الموت عليه السلام[2] موتاً، لأن الموت أثر له، وقول الشاعر يصف ظبية:

فَإنَّما هِيَ إقْبَالٌ وَإدْبَارُ[3]

لأن الإقبال والإدبار من أفعالها، وهي آثار[4] لها، وكذلك كُلُّ من سمي باسم فعل من أفعاله، نحو: زيد صوم، وعدل، وكرم، وفضل، وخير، وبر، والطريق جَوْرٌ[5]، أي[6]: مائل، فهو وصف للطريق[7]، فينزل[8] منزلة الأثر.

القسم الخامس: التجوُّز بلفظ المحل عن الحال فيه[9]، كتسمية المال كيساً

---

(١) في (د): لملك.

(٢) عليه السلام: ليست في (د و هـ).

(٣) عجز بيت للخنساء، وصدره:

تَرْتَعُ ما رتعت حتى إذا ادَّكرت

وهو من قصيدة ترثي بها أخاها صخراً، والبيت وصف لناقة ثكلت ولدها وقبله:

فما عجولٌ على بَوٍّ تُطيف به ... قد ساعدتها على التَّحنانِ أظآر

وهو في ديوان الخنساء: ٤٨، وسيبويه ٣٣٧/١، والبيان والتبيين ٢٠١/٣، وابن الشجري ٧١/١، والخزانة ٣٠٧/١.

والعجول: الثكول، أراد الناقة، والبو: جلد ولد الناقة إذا مات حين تلده أمه يحشى تبناً وهي لا تراه، ويدنى منها فتشمه وترأمه، فتدر عليه اللبن، وساعدتها: وافقتها، والتحنان: الحنين، والأظآر جمع ظئر: وهي التي تعطف على ولد غيرها، ورتعت الإبل: إذا رعت، وروي: ترتع ما غفلت، أي: عن ذكر ولدها.

وادكرت: أي تذكرت ولدها. قال السيرافي تعليقاً على قولها: «فإنما هي إقبال وإدبار»: النحويون يقدرون مثل هذا على تقديرين، أحدهما: أن يقدروا مضافاً إلى المصدر، ويحذفون كما يحذفون في ﴿وأسأل القرية﴾ والوجه الثاني: أن يكون المصدر في موضع اسم الفاعل.

وبعد البيت:

لا تسمن الدهرَ في أرضٍ وإن رَتَعتْ ... وإنما هيَ تحنانٌ وتجسارُ

يوماً بأوجدَ مني يومَ فارقني ... صخرٌ وللدَّهرِ إحلاءٌ وإمرارُ

وكان الزجاج يأبى إلا الوجه الأول. ومما يقوي الثاني أنك تقول: رجل ضخم وعبل، فتجعلهما في موضع اسم الفاعل وليسا بمصدرين لضَخُمَ وعَبُلَ.

(٤) في (ج و د): وهي إدبارها.

(٥) في (ب): حوز. وفي (د و هـ): جواري، وهو خطأ.

(٦) أي، ساقطة من (د و هـ).

(٧) في (ج و د): الطريق.

(٨) في (د): فنزلت.

(٩) في (د): بلفظ المال فيه.

(١في قولهم: هاتِ الكيس، والمراد: المال الذي فيه، لأنه حالٌّ في الكيس١)، وكذلك تسمية الخمر كأساً، أو زجاجة، والطعام مائدة أو خِواناً(٢)، والميت جنازة، والمكتوب ورقة وكتاباً وبطاقة(٣)، لأن هٰذه الأشياء حالّة في المحالّ المذكورة، وهذه(٤) خمسة أقسام.

قوله: «وبالعكس فيهن»، أي: عكس هذه الأقسام فهي خمسة أخرى:

أولها: ـ وهو(٥) القسم السادس ـ: التجوُّز بلفظ المسبب عن السبب، كقوله تعالى(٦): ﴿وَلَا(٧) تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، أي: لا تأخذوها، فتجوَّز بالأكل عن الأخذ، لأنه مسبَّبٌ عن الأخذ، إذ الإنسانُ يأخذ فيأكل.

القسم السابع: التجوُّز(٨) بلفظ المعلول عن العلة، كالتجوز بلفظ المراد عن(٩) الإرادة، نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا﴾ [مريم: ٣٥]، أي: إذا أراد أن يقضيَ، فالقضاءُ معلول الإرادة، فتجوز به عنها، وكذا قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ﴾ [المائدة: ٤٢]، أي: إذا أردت أن تحكم.

[٦٩] القسم الثامن: التجوُّز بالملزوم عن اللازم، كتسميةِ العلم حياة، لأنه ملزوم الحياة، إذ الحياةُ شرط للعلم، والمشروطُ ملزوم(١٠) للشرط، وكذلك التجوزُ بكل مشروط عن شرطه، هو تجوزٌ بالملزوم عن لازمه، وكتسمية الجدارِ سقفاً، والحيوان إنساناً لو سمي به.

القسم التاسعُ: التجوز بلفظ المؤثر عن الأثر، كقول القائل: رأيتُ الله، وما أرى في الوجود إلا الله، يريد آثارَه الدالة عليه في العالم، وكقولهم في الأمر المهم وغيره:

(١ ـ ١) ما بين القوسين ساقط من (ج و هـ).
(٢) في (ب): جواناً.
(٣) في (هـ): وكتاباً وبطانة وفي (آ و ب و ج و د): ورقة كتاباً وبطاقة.
(٤) في (ب و ج و د): هذه.
(٥) في (آ): هو.
(٦) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٧) في (ج و د): لا تأكلوا، بدون واو، وهو خطأ.
(٨) في (هـ): التجويز.
(٩) في (ج و د): من.
(١٠) في (د): يلزم.

هذه إرادةُ الله، أي: مراده، فأطلق لفظ الإرادة على المراد إطلاقاً لاسم[1] المؤثر على الأثر، لأن الإرادة مؤثرة[2].

القسم العاشر: التجوز بلفظِ الحال عن المحل، كتسمية الكيس مالاً، والكأس خمراً، والمائدة طعاماً، والجنازة ميتاً، والورقة[3] مكتوباً، عكس ما تقدم.

[4]القسم الحادي عشر: تسمية الشيء[4] «باعتبار[5] وصف زائل»[4] أي: كان به وزال عنه، كإطلاق[4] العبد على العتيق[6]، باعتبار[7] وصف العبودية الذي كان قائماً به[8]، فزال عنه، وكذا تسميةُ الخمر عصيراً، و[9]العصير عنباً، باعتبار ما كان.

القسم الثاني عشر: تسميةُ الشيء باعتبار وصف آيل، أي: يؤول ويصير[10] إليه، كإطلاق الخمرِ على العصير في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إنِّي أراني أعْصِرُ خَمْراً﴾ [يوسف: ٣٦]، وإنما كان يعصِرُ عنباً، فيحصل[11] منه عصير[12]، لكن لما كان العصير يؤول إلى وصف الخمرية[13]، أطلق عليه لفظ الخمر.

القسم الثالث عشر: إطلاقُ ما بالقوة على ما بالفعل، كتسمية الخمر في الدن[14] مسكراً، لأن فيه قوة الإسكار، وتسمية النطفة إنساناً، لأن الإنسان[15] فيه بالقوة، أي: قابل[16] لصيرورته إنساناً.

---

(١) في (ب): فالاسم، وفي (ج): الاسم، والمؤثر: ساقطة من (ج).
(٢) في (ب و ج و د و هـ): مؤثر المراد، وكذلك على هامش (آ).
(٣) في (هـ): الوقة، وهو خطأ.
(٤ - ٤) ما بين القوسين، ليس في (هـ).
(٥) في (هـ): «قوله: وباعتبار وصف زائل، كالعبد على العتيق، أو آيل كالخمر على العصير، وبما بالقوة على ما بالفعل وعكسه، وبالزيادة نحو: ﴿ليسَ كمثلِه شيء﴾، وبالنقص نحو: ﴿واسئلِ القرية﴾، ﴿وأشربوا في قلوبهم العجلَ﴾ أي حبه.
(٦) في (د): العتق.
(٧) من قوله: باعتبار، إلى: فزال عنه، ليس في (هـ).
(٨) به، ساقطة من (ج و د).
(٩) في (ج): أو.
(١٠) في (ج و هـ): يصير.
(١١) في (ب و ج و د و هـ): وعلى هامش (آ): فيجعل.
(١٢) في (هـ): عصيراً، وهو خطأ.
(١٣) في (آ و ب و ج): الخمر به.
(١٤) في (د): الخمر والدن.
(١٥) في (د و هـ): الإنسانية.
(١٦) في (ب و ج و د و هـ): هو قابل.

القسم الـرابع عشر: عكس الذي قبله، وهو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، كتسمية الإنسان(١) الحقيقي نطفة، (٢ أو ماء مهيناً، وهو أيضاً من باب التسمية باعتبار وصف زائل٢).

القسم الخامس عشر: التجوّز بالزيادة، كقوله سبحانه وتعالى(٣): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أي: ليس مثله، والكاف زائدة.

القسم السادس عشر: التجوُّز بالنقص، نحو قوله عز وجل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أي: أهل القرية، ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، أي: حب العجل، ﴿فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢]، أي: في حبه أو في مراودته.

هذه الأقسام المذكورة في «المختصر»، وثَمَّ وجوه أخر:

منها: تسمية الشيء باسم ما يشابهه، كتسمية الشجاع أسداً، والبليد حماراً، لاشتباههما في وصف الشجاعة والبلادة، وهو المسمَّى استعارة باتفاق، وهو إذا لم يذكر المستعار له، نحو: رأيتُ أسداً أو حماراً، تريدُ رجلاً شجاعاً أو بليداً. وهل تُسمّى(٤) بقية أنواع المجاز استعارة؟ فيه قولان:

أحدهُما: لا، ولا دليل عليه، وإنما هو فرق اصطلاحي من قائله.

والثـاني: نعم، نظراً(٥) إلى أن(٦) المعنى المُصَحح للتجـوز، مستعار لمحل المجاز من محل الحقيقة، كشجاعة الأسد للرجل.

ومنها: تسمية الشيء باسم ضدِّه، نحو: ﴿وَجَزَاءُ(٧) سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]، حيث سمَّى الجزاء سيئة

---

(١) الإنسان: ساقطة من (ب و د).
(٢ - ٢) ما بين القوسين ساقط من (د).
(٣) في (هـ): عزّ وجلّ.
(٤) في (د): سمي.
(٥) نظراً، ساقطة من (ب).
(٦) أن، ساقطة من (هـ).
(٧) في (ج و د): جزاء بدون واو، وهو خطأ.

(1)وعدواناً، ويجوزُ أن يجعل من باب المجاز للمشابهة، لأن جزاء[2] السيئة(1) يُشبهها[3] في صورة الفعل وفي كونها تسوء[4] من وصلت إليه، وكذلك جزاءُ العدوان وجعل ابنُ عبد السلام هذا من باب التجوّز بلفظ السبب عن المسبب: سمى عقوبة السيئة[5] والاعتداء سيئة[6] واعتداءً، لأن العقوبة مسببة عن السيئة[7] والاعتداء.

ومنها: تسميةُ الجزء باسم الكل، كإطلاق لفظ العام، والمراد الخاص، نحو قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، والمراد واحد معين، وقولنا: قام الرجال، والمرادُ بعضهم، ورأيت زيداً، وإنما رأيت بعضه.

ومنها: عكس ذلك: تسمية الكل باسم الجزء، كقولهم[8] للزنجي: أسود، وإن كان الأسود إنما هو جزؤه، وهو أكثره، فأطلق الأسود على جميعه، وإن كان أسنانه وأخمصه أبيضين.

قلت: هذا المثال ذكره في المحصول، وهو من باب تغليب الأكثر، والمثال الواضح قوله عليه السلام: «المُسْلِمونَ تتكافؤ دِمَاؤُهم، وهم يد على من سواهم»، فسمى المسلمين باسم جزء يسير منهم ـ وهو اليد ـ إشارة إلى أنه ينبغي لهم أن يكونوا في الائتلاف والاجتماع كيدٍ واحدة.

ومنها إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه، كقولنا للإنسان بعد فراغه من الضرب: ضارب، وهذا محل خلاف.

ومنها: المجاز بالمجاورة كتسمية مزادة[9] الماء راوية.

ومنها: المجاز العرفي كاستعمال الدابة في الحمار ونحوه، وقد ذكر هذان قبل.

ومنها: تسمية المتعلَّق ـ بفتح اللام ـ باسم المتعلِّق ـ بكسرها ـ كتسمية المعلوم

(١ ـ ١) ما بين القوسين ساقط من (د).
(٢) في (هـ): لأجزاء.
(٣) في (د): لشبهها.
(٤) في (هـ): نسق.
(٥) في (د و هـ): السبية.
(٦) في (د و هـ): سببه.
(٧) في (آ): السبب.
(٨) في (هـ): وكقولهم.
(٩) في (د): جرادة الماء.

علماً، والمقدور قدرة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾[1] [البقرة: ٢٥٥]، أي: معلومه، وقولهم: رأينا قدرة الله، أي: مقدوره. وقد يتجوز بلفظ المعلوم عن[2] العلم، والمقدور عن القدرة، عكس الأول[3]، كما لو حلف[4] حالف بمعلوم الله ومقدوره، وأراد العلم والقدرة، جاز وانعقدت يمينه.

ووجوه المجاز أكثر من هذا، وهي ناشئة عن تعدُّد أصناف العلاقة الرابطة بين محل المجاز والحقيقة، فكل مسميين بينهما عِلاقة رابطة جاز التجوُّز باسم أحدهما عن الآخر، سواء نقل ذلك[5] التجوز الخاص عن العرب، أو لم ينقل[6] على خلافٍ سيأتي إن شاء الله سبحانه وتعالى.

نعم، يتفاوت[7] المجازُ قوةً وضعفاً بحسب تفاوت ربط العِلاقة بينَ محل الحقيقة والمجاز وفي[8] ذلك. فائدتان:

إحداهما: أن المجاز بالمجاورة قد يكون بدرجةٍ واحدة، كما ذكر في الراوية[9] بالنسبة إلى الجمل، والغائط بالنسبة إلى المطمئن من الأرض[10]. وقد يكون بأكثر من درجة، كتسميتهم الغيث[11] سماءً في قول الشاعر:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ ... رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غِضَابَا[12]

---

(١) في (هـ): من علمه إلا بما.
(٢) في (ج): على.
(٣) عكس الأول، ساقطة من (هـ).
(٤) في (د): خلّ من حلف.
(٥) ليست في (د).
(٦) في (هـ): يقبل.
(٧) في (ب): بتقارب.
(٨) (ب وج ود وهـ): في ذلك.
(٩) في (ب): الرواية.
(١٠) من الأرض، ساقطة من (د وهـ).
(١١) في (ب وج ود): العشب.
(١٢) البيت لمعوِّد الحكماء معاوية بن مالك بن جعفر كما في «اللسان»: سمو، والاقتضاب ص ٢٤٠، والمفضليات ص ٣٥٩، ومعجم الشعراء ص ٣٩١، وهو غير منسوب في تأويل مشكل القرآن ص ١٣٥، والأمالي ١/١٨١، ومعجم مقاييس اللغة ٩٨/٣، ونسبه في العمدة ٢٣٧/١ لجرير بن عطية، وصدره في الصاحبي ص ٦٣ دونما نسبة. وقال ابن السيد البطليوسي في شرحه: يقول: إذا نزل المطر بأرض قوم، فأخصبت بلادهم وأجدبت بلادنا، سرنا إليها، فرعينا نباتها، وإن غضب أهلها، لم نبال بغضبهم لعزتنا ومنعتنا.

أي: إذا نزل الغيث[1]، وفيه مجازان:

أحدهما: إفرادي بأكثر من درجة من جهة أنه سمى الغيث سماء[2]، لحصوله عن الماء[3] النازل من[4] السحاب المجاور للسماء.

والثاني: إسنادي، وهو وصفه العشب[5] بالنزول، لحصوله عن الماء المتصف بالنزول من الغمام.

الفائدة الثانية: المجاز السببي يكون أيضاً بمراتب[6]، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿يا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِباساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٦]، ونفس اللباس لم ينزل من السماء، وإنما نزل الماء الذي يكون عنه اللباس بوسائط، مثاله: ثياب[7] الكتان حاصلة عن الكتان، الحاصل عن بذره النابت[8] في الأرض، بالماء النازل من السماء، وثياب الحرير حاصلة عن الحرير، الحاصل عن القز، الحاصل عن بزره المربّى[9]، بسبب الماء النازل، وكذلك دودُ القز إنما[10] يغتذي بورقِ التوت، الناشىء عن شجر التوت النابت في الأرض بالماء النازل من السماء، ومن هذا الباب قولُ الراجز:

الحَمْدُ لِلّهِ المَلِكِ[11] الدَّيَّانِ[12] صَارَ[13] الثَّرِيدُ في رُؤُوسِ العِيدَانِ

يريد بالثريد السنبل الذي في رؤوس الحمل[14]، وهو مادة التبن، لأن السنبل يحصد،

---

(١) في (د و هـ): العشب.
(٢) ساقطة من (ج).
(٣) في (ج): المال.
(٤) في (هـ): في.
(٥) في (ب و ج و د) وهامش (آ): للعشب.
(٦) في (ج و د): مراتب.
(٧) في (ب): نبات: وفي (ج): مان، وهو تحريف.
(٨) في (د): الثابت.
(٩) في (ب و هـ): المتربي.
(١٠) في (د): بما يغتذي من ورق، ويغتذي: ليست في (هـ).
(١١) في (ب و هـ): الكريم.
(١٢) في (د): الدثار.
(١٣) في (هـ): جاري.
(١٤) في (د): الجبال، وفي (هـ): الحل.

ثم[1] يدرس، ثم يذرَّى ويُصفَّى، ثم يطحن، ثم يخبز، ثم يطبخ فيصير ثريداً، فهذا مجاز بست[2] مراتب.

فهذا وأمثاله[3] من محاسن لغة العرب.

وينبغي لمن حاول علم الشريعة النظر والارتياض فيه، ليعلم[4] مواقع ألفاظ الكتاب والسنة، وكلام أهل العلم، وإن أردت معرفة طرف[5] صالح فعليك «بكتاب المجاز» للشيخ عز الدين بن[6] عبد السلام، فإنه أجودُ ما رأيت في هذا الفن، ولقد أحسن فيه غايةَ الإحسـان، وضمَّنه من ذلك النكت البديعة[7] والفوائد[8] الحسان، جزاه اللهُ وسائرَ العلماء، عما أفادوا به جزيلَ الإحسان.

---

(١) في (ب و د و هـ): يحصد ويدرس، وفي (ج): يحصد يدرس.
(٢) في (د): لست.
(٣) في (د): ومثاله.
(٤) في (آ و ب و ج و د): ليعرف.
(٥) في (د): طريق.
(٦) ساقطة من (ج).
(٧) في (ج): البدعية، وهو تحريف. وفي (د): البديعية.
(٨) في (د): الفرائد.

وَتُعْرَفُ الحقيقةُ بمبَادَرتِها إلى الفَهمِ بلا قَرينةٍ، وبِصِحَّةِ الاشْتقاقِ مِنهُ، وتَصريفِه، نحو أَمَرَ يَأْمُرُ أمراً في الأمْرِ اللفظيِّ، بخِلافِه بمعنى الشَّأْنِ، نحو: ﴿وَمَـا أَمْـرُ فِرْعَـوْنَ بِرَشِيـدٍ﴾ إذْ لَا يَتَصَرَّفُ، وباستعمالِ لفظِه وحدَهُ من غيرِ مقابلٍ، كالمَكْرِ في غيرِ اللهِ تعالى، بخِلافِهِ فيه، نحو: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾، وباستحالةِ نَفْيِهِ، نحوَ: البليدُ ليسَ بإِنْسانٍ، بخلافِ، ليسَ بحمارٍ.

*****

ما تعرف به الحقيقة

قوله: «وتعرف الحقيقة بمُبادرتها إلى الفهم بلا قرينة»[1]، إلى آخره.

لما فرغ من ذكر أقسام التجوز، أخذ يُبين ما تُعرف به الحقيقة من المجاز من العلامات، وذلك من المهمات، وهو من وجوه:

أحدُها: مبادرتها، أي: مبادرة الحقيقة إلى الفهم بلا قرينة، وذلك أن اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر، إما أن يتبادر[2] فهمُ أهل اللغة عند إطلاقه بلا قرينة إلى جميع محتملاته، أو إلى بعضها، والأول هو المشترك، كلفظ العين والقرء.

وأما الثاني: فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة، لأن السامع لو لم يضطر إلى أن الواضع وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى المتبادر، لما سبق إلى فهمه.

فإن قيل: يحتمل أن مبادرة ذلك المعنى إلى فهم السامع كان لإلفه له، وكثرة دوره على الألسنة في عرف التخاطب، لا لأنه هو الحقيقة الوضعية.

قلنا: الكلام فيما إذا كان السامعُ من أهل اللغة الذين يُفرقون بين الوضعيات والعرفيات، ثم بتقدير أن تكون مبادرة اللفظ إلى فهم السامع لإلفه له، يكون أيضاً حقيقة عرفية أو اصطلاحية، فلا تخرجُ المبادرة عن كونها تدل على الحقيقة[3]. [٧٠]

وقولنا: بلا قرينة، احتراز من مبادرة اللفظ بقرينة، فإنه لا يدل على الحقيقة، بل قد يكون اللفظ مجازاً، إذ شرط المجاز القرينة، لما عرف من أن اللفظ إذا تجرَّد عن قرينة فهو للحقيقة، لأنها الأصلُ عند الإطلاق، والمجاز خلاف الأصل.

مثاله: إذا قال القائل: رأيتُ أسداً، أو بحراً، أو حماراً، ولا قرينة هناك[4]، حُمِلَ

---

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٢) في (ب و ج و د): يبادر.

(٣) في (د): بدل الحقيقة.

(٤) ليست في (هـ).

على أنه رأى سبعاً، وماءً كثيراً[1]، والحمار الذي هو أحدُ أبوي البغل، ولو قال: رأيتُ أسداً بيده سيف، أو بحراً على فرس، أو حماراً على منبر، علمنا بهذه القرائن أنه أراد[2] الشجاع والكريم والبليد.

الوجه الثاني: أن يكون أحدُ اللفظين يصح فيه الاشتقاق، والتصريف إلى الماضي والمستقبل، واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة، والثاني مجازاً، لأن تصرف اللفظ يدل على قوته وأصالته، وعدمُ تصرفه يدل على ضعفه وفرعيته. وقد بينا أن الأصلَ هو الحقيقة، والمجاز فرع عليه، فكان التصرفُ[3] دليلاً[4] على الحقيقة دون المجاز، وذلك كلفظ الأمر: يُطلق على الصيغة الطلبية، نحو: اضرب، واجلس، ويطلق على الشأن والفعل، نحو: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي: شأنه وفعله، فلما وجدناهم يصرفون الأمرَ اللفظي فيقولون: أمر يأمر أمراً، فهو آمر ومأمور، ولا[5] يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل، دل ذلك على أن الأول حقيقة، والثاني مجاز. وقد ضعفت هذه العلامة بأنها دعوى عامة، فلا[6] تثبُت بمثال واحد، ونقضت من حيثُ[7] الطرد بالرائحة، هي حقيقة في معناها، ولم يشتق منها اسم، ومن حيث العكس بأن البليد يقال له: حمار، ويجمع على حُمُر، فقد اشتق منه اسم مع أنه مجاز.

قلت: وفي النقض بالرائحة نظر، فإن فعلها متصرف[8]، يقال: راح الشيء يراحه[9] ويريحه[10]: إذا وجد ريحه، وتروح الماء إذا أخذ ريح غيره لقربه، فهو متروِّح. وهذا غاية ما يكون من التصرف.

---

(١) في (هـ): ولا كثيراً.
(٢) ساقطة من (آ).
(٣) في (هـ): التصريف.
(٤) في (آ): دليل.
(٥) لا، ساقطة من (هـ).
(٦) في (آ و ج): ولا.
(٧) في (د): جهة، وهي ليست في (هـ).
(٨) في (د): بتصرف.
(٩) في (د): راح الشيء يريح رائحة.
(١٠) في (ب): مراحه.

الوجه الثالث: أن يكون أحد اللفظين يستعمل وحده من[1] غير مقابل، والآخر لا يستعمل إلا في المقابلة، كالمكر في حق[2] غير[3] الله تعالى، فإنه يصح أن يقال: مكر زيدٌ بعمرو، ولا يَصحُّ ذلك[4] في حق الله تعالى[5] إلا مقابلة لمكر المخلوق، نحو: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنَا مَكْراً﴾ [النمل: ٥٠]، فدلَّ ذلك على أن إسنادَ المكر إلى الآدمي حقيقة، وإسنادُه إلى الله تعالى[6] مجاز، لأن انفرادَ اللفظ في الاستعمال دليل تأصله[7]، وتمكنه واحتياجه فيه إلى ما يُقابله دليل[8] على فرعيته وتزلزله، فلذلك توقف استعماله على مقابل، لأن العرب استجازوا مع المقابلة ما لم يستجيزوه[9] بدونها.

قلت: الأجود هنا[10] التمثيل بالنسيان[11]، فإنه يطلق على المخلوق بدون مقابل، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه: ١١٥]، وفي حق فتى موسى: ﴿وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾[12] [الكهف: ٦٣]، ولا يطلق على الله سبحانه وتعالى إلا مع المقابل، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذا﴾[13] [الجاثية: ٣٤]، وفي الحديث: «فَالْيَوْمَ أَنْسَاكَ كَمَا نَسِيتَنِي»[14]، يقوله سبحانه وتعالى للكافر يوم القيامة.

أما التّمثيل[15] بالمكر فينتقض بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللهِ فَلَا يَأْمَنُ

---

(١) في (ب و ج و د و هـ): بدون مقابل.
(٢) حق، ساقطة من (د).
(٣) غير، ساقطة من (ب و ج و هـ).
(٤) في (ج و د و هـ): ولا يقال في حق الله سبحانه وتعالى.
(٥) في (ج و د): بعد هذا: فإنه يصح أن يقال، وهي تكرار من الناسخ ظاهر لا معنى له.
(٦) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٧) في (آ و ج و د): بأصله.
(٨) في (ج و د): فدل على فرعيته. وفي (هـ): يدل على فرعيته.
(٩) في (هـ): يستجيزوا.
(١٠) في (ب و د): ههنا.
(١١) في (هـ): اللسان.
(١٢) في (هـ): أن أذكره.
(١٣) في النسخ: فاليوم ننساكم، وهو خطأ، والتلاوة ما أثبتناه، وثمة آية أخرى في سورة الأعراف: ﴿فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا﴾.
(١٤) هو في صحيح مسلم (٢٩٦٨) من حديث أبي هريرة.
(١٥) في (د و هـ): التّمسك.

مَكْرَ اللهِ إلاَّ القَوْمُ الخاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، فأسند الله سبحانه وتعالى المكر إلى نفسه بدونِ مقابل، وإنما زَعم أن المكر لا يُنسب إلى الله تعالى[١] بدون المقابلة من يعتقد أن المكر: هو التوصلُ إلى الغرض خفية للعجز عنه مجاهرة، وليس كذلك، بل هو التوصلُ إلى المراد خفية، سواء كان مع العجز عن المجاهرة، كما في المخلوق، أو مع القدرة على المجاهرة، كما في حق الله سبحانه وتعالى[٢]، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُون﴾ [الأعراف: ١٨٢]، وهذا هو حقيقة المكر بهم، مع قدرته سبحانه وتعالى على اضطرارهم إلى[٣] ما يُريده منهم جهراً، بالنار المحرقة أو[٤] الملائكة المستحثة، وما كان ذلك قادحاً في عدله سبحانه وتعالى.

ومن الأمثلة الصحيحة أن الجزاء لا يُطلق على[٥] لفظ السيئة إلا مع المقابلة[٦] نحو: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الوجه الرابع: استحالةُ نفي اللفظِ يدل على الحقيقة، وجوازُ نفيه يدل على المجاز.

مثالُه: أنه يستحيل أن يقول للإنسان البليد: ليس بإنسان، ويجوز أن يقول فيه: ليس بحمارٍ، فالإنسانُ حقيقة فيه لاستحالة نفيه عنه، والحمارُ[٧] مجاز فيه لصحة نفيه عنه، وعكسُ هذا يصح أن يقول للحمار الحقيقي: ليس بإنسان، ولا يَصِحُّ أن يقول: ليس بحمار، فلفظُ الحمارِ حقيقة فيه، لاستحالة نفيه عنه.

وتوجيهُ[٨] هٰذا مع ظهوره، أنا قد بينا أن الحقيقة من الحق، والحق هو الثابت ثبوتاً مؤبداً، والثابت ثبوتاً مؤبداً يستحيل زوالُه وانتفاؤه.

وللفرق[٩] بينَ الحقيقة والمجاز علامات غير هٰذه. هذا الذي اتفق[١٠] ذكره منها

(١) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٢) سبحانه، ساقطة من (د و هـ).
(٣) في (آ): على.
(٤) في (آ): والملائكة.
(٥) في (د و هـ): عليه.
(٦) في (د و هـ): المقابل.
(٧) في (هـ): والمجاز.
(٨) في (هـ): وتوجه.
(٩) في (د و هـ): والفرق.
(١٠) في (هـ): هذا ما اتفق.

ها هنا.

فإن قلت[1]: قد ذكرتم حدَّ الحقيقةِ والمجاز، والحد لا بُدَّ وأن[2] يكون جامعاً مانعاً، والحد يُراد للتعريف[3]، ومع[4] جمعه ومنعه يُفيد تعريف جزئيات المحدود، فإن كان الحدُّ الذي ذكرتموه للحقيقة والمجاز يفي بتعريف جزئياتها، فما الحاجةُ إلى هٰذه العلامات الفارقة بينهما؟ وإن لم يفِ بذلك، فليس بحد صحيح؟

والجواب أن تعريفَ الحدود إجمالي وكلي[5]، وتعريفَ العلامات[6] والخواص تفصيلي جزئي، ففائدةُ ذكر علامات الشيء بعد ذكر حَدِّهِ كفائدة ذكر[7] تفصيله بعد إجماله، وجزئياته بعد كلياته.

ومثالُ ذلك: أن قولنا في حد الإنسان: حيوان ناطق، يُفيدنا معرفة حقيقته[8] على جهة قانونية كلية، فإذا قلنا بعد ذلك: من علامة[9] الإنسان وخواصه أنه منتصِبُ القامة، ضحاك، قابل لتعليم[10] العلوم ونحوه، أفادنا ذلك من البيان والإيضاحِ ما لم يُفده قولنا: إنه حيوان ناطق.

---

(١) في (ب وج ود وهـ): قيل.
(٢) في (د): أن.
(٣) في (آ وب وج): يرادف التعريف.
(٤) في (آ): مع بإسقاط الواو.
(٥) في (ب وج): إجمالي كلي.
(٦) العلامات، ساقطة من (هـ).
(٧) ذكر، ساقطة من (د).
(٨) في (د): حقيقة.
(٩) في (د وهـ): علامات.
(١٠) هكذا في النسخ: ولو كانت: لتعلم، لكان أنسب.

واللَّفْظُ قَبْلَ استعمالِهِ ليسَ حقيقةً ولا مَجازاً، لِعَدَمِ رُكْنِ تعريفِهِمَا، وهُو الاستعمالُ، والحقيقةُ لا تَسْتَلْزِمُ المجازَ، وفي العكسِ خلافٌ، الأَظْهَرُ الإثباتُ.

* * * * * *

قوله: «واللفظ قبل استعماله ليس حقيقةً ولا مجازاً، لعدم ركن تعريفهما، وهو الاستعمال».

معنى هذا الكلام: أنا لما قلنا فيما سبق في حد الحقيقة والمجاز: إنه[1] اللفظ المستعمل في موضوع أول، أو في غير موضوع أول، ثبت أن استعمالَ اللفظ ركن في تعريف الحقيقة والمجاز، لأن الاستعمال جزء منه، وركنُ الشيءِ جزؤه الداخل في حقيقته، فإذا نظرنا إلى اللفظ قبل استعماله في لغة الواضع[2]، لم يكن حقيقة[3]، لأنه ليس مستعملاً[4] فيمَا وضع له، ولا مجازاً، لأنه ليس مستعملاً[4] في غير ما وضع له، وهذا الكلام فيمَا بعد وضع اللفظ وقبل استعمَاله، وهذا مبني على أن الوضع يُمكن انفكاكه عن الاستعمال، وهو ممكن لا شك فيه، غيرَ أنَّه في غاية البعد.

أما إمكانُه، فلأنا قد بينا أن الوضعَ اللفظي عبارةٌ عن إنشاء لفظ، وتخصيصه بمعنى، بحيث إذا أُطلق ذلك اللفظ، فُهِمَ منه ذلك المعنى.

والاستعمالُ اللفظي: هو إطلاقُ اللفظ بإزاء مدلوله حقيقة أو مجازاً[5]، وهما ـ أعني الوضع والاستعمال ـ متغايرانِ بالحد والحقيقة، غير أن الاستعمالَ يستلزمُ الوضع، والوضع لا يستلزم الاستعمال، لما سنبين إن شاء الله تعالى.

وحينئذ نقول[6]: من الجائز أن بعض واضعي اللغة يقول[7]: قد أنشأتُ لفظة[8] «الأسد»، وخصصتُها بهذا السَّبع الخاص، لتدل عليه إذا أطلقت، فإذا تخاطبتم أيها

---

(١) في (آ): إن.

(٢) الواضع: ساقطة من (هـ).

(٣) في (هـ): بحقيقة.

(٤ - ٤) ما بين القوسين ليس في (آ و د).

(٥) في (هـ): حقيقياً ومجازاً.

(٦) نقول، ساقطة من (ج).

(٧) يقول، ساقطة من (د).

(٨) في (ب و ج و د): لفظ.

الناسُ، فليطْلِق المتكلم منكم هذه اللفظَة بإزاء هذا السَّبُع، وليفهم السامع ذلك من إطلاقها، فيكون هذا من الواضع[1] وضعاً مجرداً عن الاستعمال، لكنه عرفهم[2] كيفية[3] الاستعمال. وأما بعدَ وقوع هٰذا، فهو غني[4] عن التوجيه، فإنه لم ينقل ولم يُشاهد، إذ أحد[5] من بني آدم لم يعقل أبويه أو أحدهما، إلا وهما يتكلمان بلغتهما، ولم تعرف العربُ هٰذه اللغة العربية الموضوعة على غاية الحكمة إلا على ما هي عليه[6] تفصيلاً أو إجمالاً، وإذا انتفى النقلُ والعيان، لم يبق إلا تصورُ الإمكان [7]، وإنما هو عبارة عن أنه لا يلزم من فرض ذلك محال، ولا يلزم من ذلك الوقوع، إذ ليس كُلُّ ممكنٍ واقعاً.

وينبغي التَّنبيهُ[8] لهذا البحث، فإنه يقع في كتب الأصوليين مجملاً غيرَ مفصل هذا التفصيل، ولكني لما استشكلتُه في كتبهم، كشفتُ أمره هاهنا، إزالةً للإشكال عن الناظر، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قوله: «والحقيقة لا تستلزم المجاز، وفي العكس خلاف. الأظهر: الإثبات».

معناه أن الحقيقة لا يجب عقلاً أن يكونَ لها مجاز[9]، وأما المجاز فهل[10] يجب [٧١] عقلاً أن يكون له حقيقة أم لا؟ فيه خلاف، وهذا هو العكسُ المشار إليه.

والدليلُ على هٰذه الجملة: أن المجاز فرعُ الحقيقة، ولذلك أوجبنا العلاقة فيه، لتكون رابطة بينه وبين أصله[11] الذي هو الحقيقة.

وإذا ثبت أن الحقيقة أصل للمجاز[12]، وهو فرع لها، فبالضرورة نعلم[13] أن

(١) في (آ و ب و ج): الوضع.
(٢) في (ب): قد فهم.
(٣) في (د): كيف.
(٤) في (د): وأما بعد وقوع هذا أغني....
(٥) هكذا في المخطوطات، ولعلها: أن أحداً... الخ.
(٦) عليه، ساقطة من (هـ).
(٧) في (هـ): الانفكاك ولعل الصواب: تصور إمكان الانفكاك.
(٨) هكذا في المخطوطات، والأولى: التنبه.
(٩) في (هـ): مجازاً.
(١٠) في (آ): أو أن المجاز هل.... الخ.
(١١) في (هـ): الأصل.
(١٢) في (آ): المجاز.
(١٣) في (د و هـ): يعلم.

الأصل يستغني عن الفرع، إذ الفرعُ زيادة على الأصل، والشيء الكامل الماهية يستغني عن الزيادة الخارجة[1] عن ماهيته، والفرع لا يستغني عن الأصل، لأن الأصل مادة للفرع[2]، ومنشأ، ومبدأ[3]، ووجود شيء محدث بدون منشأ ومبدأ[3] ومادة محال.

واعتبر هذا بالولد والوالد، فإن الوالد بالقوة ليس من ضرورته[4] الولد، والولد من ضرورته[4] الوالد، فثبت أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، والمجاز يستلزم الحقيقة، وهذا أظهر[5] القولين فيه، وإليه الإشارة بقوله: «الأظهر الإثبات»، أي: إثبات أن[6] المجاز يستلزم الحقيقة.

أما الخلاف في هذا، فهو مبني على ما سبق من إمكان انفكاك الوضع عن الاستعمال، وأن اللفظ بين وضعه واستعماله لا حقيقة ولا مجازاً.

وبيانه أنا إذا فرضنا ذلك، أمكن وجود مجاز لا حقيقة له، بأن يقول الواضع مثلاً: قد وضعت[7] لفظَ الأسد للسبع الخاص المفترس، ولكم[8] قبل أن تستعملوه فيه أن تُطلقوه على الرجل الشجاع استعارة، فإذا فعلوا ذلك، كان استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع مجازاً لا حقيقة، لأن شرط الحقيقة والمجاز الاستعمالُ كما سبق، والاستعمال هاهنا إنما وجد في المجاز دونَ الحقيقة، فهذا توجيهُ هٰذا القول على غاية ما أمكن من البيان، وهو ضعيف.

وبيانُه أنا قد بينا واتفقنا على أن شرط المجاز العلاقة، وهي الصفة الظاهرة المشتركة بين محل المجاز وما تجوز به عنه، لتكون رابطة بينهما، مصححة للتجوز. وحينئذ نقول في الصورة المفروضة: استعمال لفظ الأسد في موضوعه الحقيقي، وهو السبع الخاص، إن انتفى في التحقيق، فهو ثابت في التقدير، ولا بد، ليصح كون

---

(١) في (د): الحادثة.
(٢) في (هـ): مادة الفرع.
(٣) في (د): مبتدأ.
(٤) في (د و هـ): ضرورية.
(٥) في (ب و ج و د و هـ): وهذا هو أظهر.
(٦) أن، ساقطة من (هـ).
(٧) في (هـ): وضع.
(٨) في (ب): فلكم.

المصحح للتجوز ـ وهو[1] العلاقة، التي هي الشجاعة المشتركة بين السبع والرجل الشجاع ـ رابطة بينهما، وحينئذ المجاز قد استلزم الحقيقة تقديراً، فيصير تقديرُ قول القائل: إن المجاز قد لا يستلزم الحقيقة تحقيقاً بل تقديراً، فتنتقل المسألة، ويصير النزاعُ في كيفية استلزام المجاز الحقيقة، لا في نفس استلزام المجاز الحقيقة[2]، ويكون قد سلَّم محل النزاع من حيث لا يعلم، فتنبَّه لهذا البحث، فإنه لا بأس به، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (آ): وهي.
(٢) في (د): استلزام الحقيقة المجاز.

ولا تَتَـوَقَّفُ صِحَّـةُ استعمـالِ المجاز على نَقْلِ استعمالِهِ في مَحَلِّهِ عن العربِ على الأَظْهَرِ، اكتفاءً بالعلاقَةِ المُجَوِّزَةِ، كالاشْتِقاقِ والقياسِ الشَّرْعِيِّ واللُّغويِّ.

* * * * * *

هل تتوقف صحة استعمال المجاز على نقل استعماله عن العرب.

قوله: «ولا تتوقف صحةُ استعمال[1] المجاز على نقل استعماله في محله عن العـرب على الأظهـر اكتفاءً بالعلاقة المجوزة». معنى هذا الكلام: أن الأصوليين ختلفوا في استعمال المجاز، هل يُشترط لصحته أن يكون استعماله في محله منقولاً عن العرب أم لا؟ فقال بعضهم: يشترط ذلك، ولا يجوز مثلاً استعمالُ لفظ الأسد في الرجل[2] الشجاع، ولا لفظ الحمار في البليد، ولا لفظُ البحر في الرجل[2] الغزير العلم[3]، أو الكثير العطاء، أو الفرس الشديد الجري، ونحوه من الألفاظ المجازية إلا أن ينقل استعماله عن العرب كذلك.

وقال آخرون: يجوز ذلك وإن لم ينقل استعمالُه عن العرب، وهو الأظهر من القـولين «اكتفاءً»، أي: «اكتفاءً[4] بالعلاقة المجوزة» وهي الصفة الرابطة بين محل الحقيقة والمجاز[5]، لأنها لو لم تكن كافية في جواز التجوز باللفظ عن محل الحقيقة إلى محل المجاز[5] بمجردها، لم يكن[6] لها فائدة، وإلا كانت[7] شرطاً في المجاز، لكن من المحال أن يشترطها الحكماء العقلاء لغير فائدة، ولا فائدة لها يعتد بها[8] إلا صحـة التجوز عند وجودها وعدم صحته عند عدمها مطلقاً، سواء نقل التجوز عن العرب، أو لم ينقل.

وفيما يحتج به لهذا القول وجهان:

أحدهما: أن التجوز والاستعارة مما يحتاج في تحقيقه إلى تدقيق، والنقليات لا يحتاج فيها إلى ذلك اكتفاءً بالنقل، والتجوز[9] ليس نقلياً.

---

(1) استعمال، ساقطة من (هـ).

(2 - 2) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(3) في (د): العالم.

(4) في (هـ): كفاء.

(5) في (ب): والجواز.

(6) في (د): تكن.

(7) في (هـ): ولا كانت.

(8) في (د): تفيدها.

(9) في (ب و ج و د): فالتجوز.

الـوجـه الثاني: أن استعارة لفظِ الحقيقة للمجاز إنما هو تبعٌ لاستعارة معناها لمعناه، وذلك لأن فائدة قولنا للرجل الشجاع: أسد[1]، إنمَا هو تعظيمُه، وتعظيمه إنمَا يَحْصُلُ إذا استعرنا له صفة الشجاعة من الأسد الحقيقي، ووصفناه بها، فثبت أن التجوزَ باللفظ تبع للتجوز بالمعنى، ثم التجوز بالمعنى حاصل بمجرد قصد المتكلم للتعظيم والمبالغة، من غير احتياج إلى السمع، فكذلك التجوزُ باللفظ، يجب أن لا يحتاج التجوز[2] به إلى السمع.

وهذان وجهان قويان، وأجاب عنهما في «المحصول» بما ليس له محصول.

واحتج[3] المخالف بوجهين:

أحدهما: أن العلائق بين محل[4] الحقيقة والمجاز متعددة، كالشجاعة والبَخَر[5] بين الأسد والرجل الشجاع مثلاً، فلو لم يتوقف التجوز على السماع، لجاز[6] بكل علاقة وصفية[7] مشتركة بين المحلين، وذلك يقتضي[8] جواز[9] إطلاق لفظ[10] الأسد على الرجل الأبخر، بجامع صفة البخر، لكن ذلك لا يجوز، فدل على أن التجوز يتوقف على السماع، واستعمال[11] أهل اللسان.

الوجه الثاني: أنهم قالوا للإنسان الطويل: نخلة، بجامع الطول[12]، ولم يقولوا لكل طويل غير الإنسان: نخلة، ولولا اشتراط السماع في التجوز لجاز ذلك.

والجواب عن الأول: أن الواضع إنما فوض إلينا التجوز بشرط ظهور العلاقة، لئلا يقع في لغته ما يخالفها في[13] البيان، والبخر علاقة خفية كما سبق، فلذلك لم

(١) في (د): أسداً.
(٢) في (آ): إلى التجوز.
(٣) في (هـ): فاحتج.
(٤) ليست في (هـ).
(٥) في (د): البحر.
(٦) في (هـ): مجاز.
(٧) في (آ و ب و ج و د): وصفة.
(٨) في (د): بمقتضى.
(٩) جواز، ساقطة من (آ).
(١٠) لفظ، ساقطة من (هـ).
(١١) في (هـ): والاستعمال.
(١٢) في (هـ): الطويل.
(١٣) في (د): من.

يجز إطلاق لفظ الأسد على الرجل الأبخر، لا[1] لما ذكرتم.

وعن الثاني: أن العلاقة بين النخلة والإنسان الطويل[2] ليس مجرد[3] الطول[4]، بل الطول مع الانتصاب والنّمو، فلذلك لم يجز إطلاق لفظ النخلة على[5] غير الإنسان، لأنه لم توجد هذه العلاقة إلا بينهما. فلا يجوز تسمية الفرس أو الجمل الطويل الجسم[6] نخلة، لأنه ليس منتصب الشخص، ولا تسمية عمود الرخام ونحوه نخلة، لأنه ليس نامياً[7]، حتى لو سلمنا أن الطولَ بمجرده هو العلاقة، لالتزمنا جوازَ إطلاق لفظ النخلة على كُلِّ طويل.

(8 وقوله: «بالعلاقة المجوزة»، أي للتجوز، لأنها هي المصححة المجوزة له كما سبق 8).

قوله: «كالاشتقاق والقياس الشرعي واللغوي»: هذه نظائرُ كالأصول[9]، يقاس[10] عليها جوازَ التجوز بدون السماع من العرب. وذلك أن[11] الاشتقاق: هو اقتطاعُ لفظ من لفظٍ موافق له في حروفه الأصول مع تغييرٍ ما، وقد تقرر أنا[11] متى وجدنا لفظين مشتركين في المادة ـ وهي الحروف الأصول ـ حكمنا بأن أحدهما مشتق من الآخر، وجاز لنا أن نشتق مِن تلك المادة ما شئنا، مع مراعاة شرط الاشتقاق، من غير توقف على سماع، كقولنا: ضرب يضرب فهو ضارب ومضروب، كل[12] هذه الألفاظ مشتقة من الضرب، لمشاركتها له في الحروف الأصول التي هي (ض ر ب).

---

(1) لا، ساقطة من (د).
(2) الطويل، ساقطة من (د).
(3) في (د): بمجرد.
(4) في (د): الطويل.
(5) على، ساقطة من (هـ).
(6) الجسم، ساقطة من (هـ).
(7) في (د): تاماً.
(8-8) ما بين القوسين ليس في (هـ).
(9) في (هـ): كأصول.
(10) في (د): فانبنى. وفي (آ و ب و ج): قاس.
(11) في (د): أننا.
(12) في (آ): وكل.

والضيغم مشتق من الضغم، لاشتراكهما في مادة (ض غ م)، والجَبَل: بفتح الجيم والباء مشتق من الجَبْل، بسكون الباء، لأنه طين مجبول استحجر على طول الزمان على ما قيل، لاشتراكهما في مادة (ج ب ل)، فكما[1] جاز لنا الاشتقاقُ بمجرد[2] وجودِ شرطه المذكور من غير سماع، فكذا ينبغي أن يجوز لنا التجوُّزُ بمجرد وجود العلاقة التي هي شرطُ التجوز من غير سماع.

وكذا القولُ في القياس الشرعي: لما كانت[3] أركانُه التي يُوجد بوجودها أصلاً وفرعاً وعلةً وحكماً، جاز[4] لنا القياسُ متى وجدت، وإن لم يسمع ذلك القياس في تلك الصورة[5] المخصوصة من الشارع، فكذلك ينبغي في التجوز بوجود العلاقة، وإن لم يسمع من أهل اللغة. وكذلك القياس اللغوي في الأسماء التي تدور مع[6] معانيها القائمة بها وجوداً وعدماً، كما سبق في موضعه، فكذلك في المجاز.

تنبيه: سمعت بعض فضلاء أصحابنا يفرق بين مجاز الاستدلال ومجاز الاستعمال، فاشترط النقل للأول[7] دون الثاني.

وتقرير الفرق: أنا إذا سمعنا كلاماً قد تجوَّز فيه قائله، ككلام[8] الشارع ونحوه، وأردنا أن نستدلَّ به على حكم، لم يجز لنا أن نحكم عليه برأينا أنه أراد الوجه الفلاني [٧٢] من المجاز بالعلاقة الفلانية دونَ غيره، بل يجب أن نعلم[9] بالسماع ما أراد من المجاز، ثم نستدل[10] به، بخلاف ما إذا أردنا نحن أن[11] ننشىء كلاماً لنا، نستعمل فيه المجاز، فإن لنا أن نتجوز كيف شئنا.

قلتُ: ولا شكَّ أني ظننت صحة هذا الفرق، وقوة مأخذه في[12] بادىء الرأي،

---

(١) في (د): فكلما.
(٢) في (آ): لمجرد.
(٣) في (ج و د): كان.
(٤) في (آ و ب و ج): وجاز.
(٥) في (هـ): الضرورة.
(٦) مع، ساقطة من (ج و د).
(٧) في (ب و ج): لأول. وفي (د): الأول.
(٨) في (ج و د): بكلام.
(٩) في (آ و ب و ج و هـ): يعلم.
(١٠) في (آ و ب و ج و هـ): يستدل.
(١١) ساقطة من (ب و ج).
(١٢) في، ساقطة من (ب و ج و د).

ثم إني نظرت فيه فإذا هو لا ظهور[1] له مع اشتراطنا للمجاز[2] ظهور[3] العلاقة، سواء كنا مستدلين[4] به من كلام غيرنا، أو مستعملين له[5] من كلامنا، وذلك لأنا[6] إذا اشترطنا أن تكون العلاقة في المجاز ظاهرة، لزم أن[5] تكون العلاقة ظاهرة في كل مجاز، وإذا كانت ظاهرة، بادر الذهن إليها في مجاز الاستدلال والاستعمال، فلم يلزم منه[7] خطأ ولا محال، حتى لو رأينا متجوزاً بعلاقة خفية، مثل إن أطلق لفظ الأسد على الإنسان، وقال: أردت أنه أبخر، أو لفظ[8] الحمار، وقال: أردت أنه طويل الآذان، أو مرقوم الذراع، أو منكر الصوت، يشبه[9] صوته نهاق[10] الحمار، لم يعد ذلك كلاماً، لا حقيقة ولا مجازاً، ولو خفي عنا مراد هذا المتكلم، حتى حملنا نحن كلامَه على المجاز المشهور، فأخطأنا ما أراده، كانت عهدة الخطأ عليه لا علينا، حيث غرنا بإطلاق لفظ، أراد خلاف الظاهر المتعارف منه.

بقي هاهنا أن يُقال: إن العلاقة ـ التي هي الصفة المشتركة بين محل الحقيقة والمجاز ـ قد تكون متعددةً ومتساوية[11]، كما يقال للفارس الملبس العظيمِ الجُثَّةِ[12] في الحرب: جبل، وللشاب المليح القوام: رُمح، فإنه يحتمل أن يكون الفارسُ شبه بالجبل لعدم تأثير السلاح فيه[13]، كما لا[14] يُؤثر في الجبل، أو لعظم[15] جُرمِهِ[16]، أو

---

(١) في (آ و ب و ج): صور، وفي (د): ضابط.

(٢) في (د): اشتراط المجاز.

(٣) في (ب): ظهوراً.

(٤) في (هـ): كنا سل لان.

(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).

(٦) في (هـ): أنا.

(٧) ليست في (هـ).

(٨) في (آ): ولفظ.

(٩) في (آ): شبه. وفي (د): لشبه.

(١٠) في (د): بصوت.

(١١) في (د و هـ): متساوية، بدون واو.

(١٢) في (د): الجُنَّة.

(١٣) فيه، ساقطة من (ج)، وفي (آ و ب و د و هـ): لعدم تأثير السلاح فيه لوجود السلاح.

(١٤) لا، سقطت من (هـ).

(١٥) في (ب): أو أعظم.

(١٦) في (د): حرمته، وفي (آ و هـ): حزمه.

لثبوته واستقراره[1] فهو لا يفر، كالجبل في ثباته، والشاب يحتمل أن قِوامه شُبِّهَ بالرمح لطوله واعتداله، أو لِحُسن تثنِّيه واهتزازِه. وهٰذه الاحتمالات[2] متساوية، يظهر الفرقُ بتقديرها بينَ مجاز الاستدلال والاستعمال، فإن من قال: زيدٌ في الحرب جبل، احتمل أن علاقة المجاز كل واحدة[3] من المعاني الثلاثة المذكورة، فإذا حملنا كلامَه على تقدير إرادة أحدها[4]، كنا قد حكمنا [5] عليه بما لا عِلْمَ لنا به، وهو غيرُ جائز، لأنه كذب على ذلك القائل.

والجواب: أنا إن[6] فرضنا تَعَدُّدَ العلاقة وتساويها كما ذكرتم، بقي ذلك المجازُ بالنسبة إليها من باب المجمل، يتوقف على البيان الخارجي، وحيث لا تتعدد العلاقة وتتساوى[7]، يتعين[8] الظاهر منها والأظهر، فلا يلزم ما ذكرتم، ويزولُ الإشكال.

---

(١) في (هـ): واستقداره.

(٢) في (آ و ب و ج و هـ): احتمالات.

(٣) في (هـ): واحد.

(٤) في (هـ): أحدهما.

(٥) في (د): تحملنا، وفي (آ و ب و ج): تحكمنا.

(٦) في (هـ): قد.

(٧) في (د): وتساوي.

(٨) في (ب و ج): بتغيير.

وَأَنْكَرَ قومٌ المجازَ مُطْلَقاً، والحَقُّ ثبوتُهُ في المفرد، كالأَسَدِ في الشُّجاع، وفي المُركَّب، نحوَ: أَشَابَني الزَّمانُ، ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَها﴾، وَأَحْياني اكْتِحالي بِطَلْعَتِكَ، على الأَظْهَرِ فيه.

* * * * * *

إنكار المجاز وثبوته.

قوله: «وأنكر قوم المجاز مطلقاً[1]، والحق ثبوته».

اختلف الناس في المجاز، فأثبته الجمهور مطلقاً، مفرداً و[2] مركباً، في عموم اللغة، وخصوص القرآن.

وأنكره الأستاذ أبو إسحاق وَمَنْ تابعه مطلقاً، واحتجوا بوجهين:

أحدهما: أن اللفظ إما غيرُ مفيد[3]، فليس من اللغة، لأنه مهمل، أو مفيد[3] للمراد به فإفادتُه إما بنفسه بغير قرينة، أو مع القرينة، فهو حقيقة على التقديرين، لإفادته عين المراد به[4] دونَ غيره، فإن قولنا: رأيتُ أسداً بيده سيف يضرب به، يُفيد الرجل الشجاع قطعاً، كما أن قولنا: رأيتُ أسداً، يفيد السبعَ الخاص عند الإطلاق وضعاً[5].

والجواب: أن النزاعَ بموجب ما ذكرتم لفظي، لأنكم أنتم تسمون اللفظ المفيدَ مطلقاً حقيقة، سواء أفاد بنفسه أو قرينة.

ونحن نقول: إن أفاد بنفسه، فهو حقيقة، وإن توقفت إفادته على قرينة فهو مجاز، والخطب في النزاع اللفظي يسير، وتسميتُنا أولى، إعطاءً لكل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز مسمىً ومدلولاً.

الوجه الثاني لهم: أن استعمال المجاز مع افتقاره[6] إلى القرينة، وإمكان الاستغناء عنه[7] باللفظ الحقيقي، مخالفٌ حكم[8] أهلِ الوضع، لأنه تكلف خال عن فائدة، كاستعمال لفظ الحمار في البليد[9]، مع إمكان أن يقول: هو بليد.

(١) مطلقاً، ليست في (آ و ب و ج و د)، وفي (ب) والبلبل المطبوع: وأنكر المجاز قوم.
(٢) في (هـ): أو.
(٣) في (ب): مقيد، وهو خطأ.
(٤) به، ساقطة من (آ و ج).
(٥) في (ب): وصفاً.
(٦) في (هـ): اقتداره.
(٧) في (د): لاستغنى، وفي (هـ): فيه.
(٨) في (ب و ج و د و هـ): يخالف حكمة.
(٩) في (هـ): الثلاثة.

والجواب: لا نسلم أنه تكلف(1)، ولا أنه(2) خالٍ عن فائدة، بل المجاز أخفُّ على اللسان، وأعونُ على تحقيق الأوزان نظماً ونثراً، وعلى تحقيق الجناس(3) والطِّباق، والتعظيم والتحقير، وهو أخفُّ على القلوب، وأسهل دخولاً في الأسماع، وهو من بديع لغة العرب ومحاسنها(4).

والدليل لنا على ثبوته: أنه ممكن واقع. أما إمكانُه (5) فلأن فرض وقوعه على ما نبين في حده لا يلزم منه(6) محالٌ لذاته ولا (5) لغيره، وكل ما كان كذلك، فهو ممكن، وأما وقوعُه، فما اشتهر من(7) استعمال أهل اللغة من إطلاق لفظ الأسد على الشجاع، والحمار على البليد، والبحر على العالم، والجواد، والفرس الشديد الجري، في قوله عليه السلام في فرس أبي طلحة لما ركبه: «وَجَدْنَاهُ بَحْراً»(8) وغير ذلك كثير.

وقولهم: إن إفادة(9) هذه الألفاظ مع القرينة حقيقة: نزاع لفظي كما بينا، فلا يُعرج(10) عليه.

قوله: «والحق ثبوته»، يعني أصل المجاز مطلقاً، وقد بيناه.

والحق ثبوته أيضاً في المفرد والمركب على الأظهر فيه، لأن النزاع إما في أصل المجاز أو في أقسامه، (11) فبعض من وافق على أصل المجاز إمكاناً ووقوعاً نازع في أقسامه(11) فقال: لا مجاز إلا في مفرداتِ الألفاظِ دونَ مركباتها.

فالمجازُ الإفرادي، أي: الواقع في مفردات الألفاظ، كاستعمال لفظ الأسد في

(1) في (هـ): تكلم.
(2) في (ب): ولأنه.
(3) في (ج و د): الأجناس، وهو تحريف بين.
(4) في (هـ): ومحاسنتها.
(5 - 5) ما بين القوسين ليس في (ج و د).
(6) في (آ و ب و ج و د): لا يلزمه.
(7) في (ب و ج و د): في.
(8) أخرجه أحمد ١٤٧/٣ و١٦٣ و ١٧١ و ١٨٠ و ١٨٥ و٢٠٢ و ٢٦١ و ٢٧١ و٢٧٤ و٢٩١ والبخاري (٢٦٢٧) و (٢٨٢٠) و (٢٨٥٧) و (٢٨٦٢) و (٢٨٦٦) و (٢٨٦٧) و (٢٩٠٨) و (٢٩٦٩) و(٣٠٤٠) و(٦٠٣٣) ومسلم (٢٣٠٧) في الفضائل، وأبو داود (٤٩٨٨) والترمذي (١٦٨٥) كلهم من حديث أنس بن مالك قال: كان فزع بالمدينة فاستعار النبي ﷺ فرساً من أبي طلحة يقال له: المندوب، فركبه، فلما رجع، قال: «ما رأينا من شيء، وإن وجدناه لبحرا».
(9) في (آ): إرادة، وفي هامشها: إفادة.
(10) في (د): تعرج.
(11 - 11) ما بين القوسين ليس في (آ و ج و د).

الشجاع، فإن الأسدَ لفظ مفرد، دلَّ على مسمى مفرد، والشجاع كذلك، فهذا يُسمى مجازاً إفرادياً[1]، ومجازاً في المفردات.

والمجاز التركيبي، أي: الواقع في الألفاظ المركبة، نحو قول الشاعر[2]:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الكَبِير ... كَرُّ[3] الغَدَاةِ وَمَرُّ العَشِيّ

وإلى هذا أشرت بقولي: «نحو أشابني الزمانُ» وكقول هذا الشاعر بعينه[4]:

تَمُوتُ مَعَ المَرْءِ حَاجَاتُهُ ... وَتَبْقَى لَهُ حَاجَةٌ مَا بَقِي

فلفظ الإشابة حقيقة في مدلوله، وهو تبييض الشعر لنقص الحارِّ الغريزي، لضعف الكبر، ولفظ الزمان - الذي هو مرورُ الليل والنهار - حقيقة في مدلوله أيضاً، لكن إسناد الإشابة إلى الزمان مجاز، إذ المشيبُ للناس في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى، فهذا مجاز في التركيب، أي: في إسناد الألفاظ بعضها إلى[5] بعض، لا في نفس مدلولات الألفاظ، وهكذا كُلُّ لفظ كان موضوعاً في اللغة ليسند[6] إلى لفظ آخر فأسند[7] إلى غير ذلك اللفظ، فإسناده مجازٌ تركيبي، كلفظ السؤال، فإنه وضع في اللغة ليسند[8] إلى أولي العقل والعلم، نحو: سألت زيداً عن كذا، ﴿فَاسْأَلْ[9] بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]، «إذا سألت فاسألِ الله»[10]، ﴿وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٣٢]، فإذا أسند السؤال إلى غير ذوي العلم كان مجازاً إسنادياً، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]،

---

(١) في (ب): فهذا يسمى إفرادياً.

(٢) هو الصلتان العبدي، واسمه قثم بن خبيئة العبدي من بني محارب بن عمرو من عبد القيس، وهو صاحب القصيدة في الحكم بين جرير والفرزدق يقول فيها:

أرى الخَطَفَى بذَّ الفرزدق شعره ... ولكن خيراً من كليب مجاشع

والبيت الذي استشهد به المصنف مطلع قصيدة له أنشدها أبو تمام في حماسته ص ٦٢٢ - ٦٢٣، وابن قتيبة في الشعر والشعراء ١/٥٠٢.

(٣) في (هـ): مرُّ.

(٤) في (هـ): وكقول الشاعر.

(٥) في (ب): في.

(٦) في (د): ليستند.

(٧) في (آ و ج): أسند.

(٨) في (هـ): ليستند.

(٩) في (ج و د): واسأل، وهو خطأ.

(١٠) قطعة من حديث صحيح، رواه أحمد والترمذي من حديث ابن عباس.

لأن السؤال لم يُوضع ليسند[1] إلى القرية، التي هي الأبنية والجدران الجامدة، بل إلى العقلاء، فلذلك قدر فيه الأهل، فقيل معناه: واسأل أهلَ القرية. وهكذا[2] قول الشاعر:

تموت مع المرء حاجاته

فلفظ الموت والحاجة حقيقة في مدلولها، وإنما المجاز في إسناد الموت إلى الحاجة، وإنما وضع الموت ليسند إلى الأجسام الحية. ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَها﴾ [الزلزال: ٢]، فلفظ الإخراج والأرض حقيقة في مدلولهما[3]، والمجاز في إسناد الإخراج إلى الأرض، إذ المخرج لأثقال الأرض - وهم الموتى في الحقيقة - إنما[4] هو الله سبحانه وتعالى. وكذلك قولُهم: أحياني اكتحالي بطلعتك، حقيقته[5]: سرتني[6] رؤيتك، لكنه أطلق لفظَ الإحياء على السرور مجازاً إفرادياً، لأن الحياة شرط صحة السرور، وهو من آثارها.

وكذلك لفظ الاكتحال على الرؤية مجاز إفرادي، لأن الاكتحال جعلُ العين[7] مشتملة على الكُحل، كما أن الرؤية جعلُ العين مشتملة على صورة المرئي بانطباعها في الجليدة[8]. فلفظ الإحياء والاكتحال (٩ حقيقة في مدلولهما[10]، وهو سلكُ الروح في الجسد ووضع الكحل في العين، واستعماله - أعني لفظ الإحياء والاكتحال ٩) - في السرور والرؤية مجازٌ إفرادي، وإسنادُ الإحياء إلى الاكتحال مجاز تركيبي، لأن لفظ الإحياء لم يُوضع ليسند[11] إلى الاكتحال، بل إلى الله سبحانه وتعالى، لأن الإحياء والإماتة الحقيقيين من خواص قدرته سبحانه وتعالى.

---

(١) في (د): للسند.

(٢) في (د و هـ): وكذا.

(٣) في (آ): مدلولها.

(٤) إنما، ساقطة من (د).

(٥) حقيقته، ساقطة من (ج و د).

(٦) في (ج و د): سرني.

(٧) في (د): جعلُ للعين المشتملة.

(٨) في (آ وج و د و هـ): الجليدية.

(٩ - ٩) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(١٠) في (آ و ب وج و هـ): مدلولها.

(١١) في (د): ليستند.

فقد(١) بان بهذا أن المجاز إما(٢) في الإفراد، كاستعمال الأسد في الشجاع، أو في التركيب نحو: أشابني الزمان، ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزال: ٢]، ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، أو في الإفراد والتركيب معاً، نحو: أحياني اكتحالي بطلعتك، فإن التجوز في لفظ الإحياء(٣) والاكتحال في(٤) إسناد الإحياء إلى الاكتحال. [٧٣]

وأما قولهُ: «على الأظهر فيه»، فإشارة إلى وقوع الخلاف في المجاز التركيبي، وهكذا أطلق بعضُ الأصوليين الخلاف فيه.

والتحقيق أن الخلاف ليس في جوازه، ولا في وقوعه، بدليل الأمثلة المذكورة، وإنما الخلافُ في كونه عقلياً أو لغوياً(٥)، أي: في أن المنقول في هذا المجاز، هل هو حكم عقلي أو لفظ لغوي(٦) وضعي؟.

احتج الأولون بأن الإخراج والإنبات(٧) في قوله تعالى(٨): ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ﴾ [الزلزال: ٢]، و ﴿مِمَّا(٩) تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٦١]، غير مسندين(١٠) في الحقيقة إلى الأرض، بل إلى الله سبحانه وتعالى، وقد بين ذلك بقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا(١١) مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وقوله تعالى(٨): ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا(١٢)﴾ [عبس: ٢٧]، وإسنادُ الإخراج والإنبات إلى الله سبحانه وتعالى أمر عقلي، أي: يدرك(١٣) بالعقل، وإسناده(١٤) إلى الأرض نقل لحكم عقلي عن

(١) في (ب و ج و د): وقد.
(٢) إما، غير موجودة في (آ).
(٣) في (د): الإخبار.
(٤) هكذا في المخطوطات، ولعل الصواب: وفي، بزيادة واو.
(٥) في (آ و ج): ولغوياً.
(٦) ليست في (آ و ب و ج و د).
(٧) في (ج): والإثبات.
(٨) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٩) في (ج): وما، وهو خطأ.
(١٠) في (آ و ج و د): مستندين.
(١١) في المخطوطات: «كلوا» وهو خطأ، والتلاوة ما أثبتناه.
(١٢) في (ب): حباً وعنباً.
(١٣) في (آ و ب و ج و د): مدرك.
(١٤) في (ج و د): فإسناده.

متعلقه الحقيقي إلى غيره، ولا معنى لقولنا: إن المجاز التركيبي عقلي إلا هذا.

واحتج الآخرون بأن صيغة أخرج وأنبت وضعت[1] في اللغة بإزاء[2] صدور الإخراج والإنبات عن عالم قادر، فإذا استعملت تلك الصيغة في صدورها عن الأرض، فقد استعملت في غير موضوعها، كما استعمل لفظ الأسد إذا أريد به الرجل الشجاع في غير موضوعه، فيكون هذا المجاز لغوياً.

وأجيب عن هذا: بأن صيغ الأفعال لا تدل على خصوصية الفاعل دلالة لفظية، لا مطابقة ولا تضمناً، وإنما تدل عليه دلالة عقلية التزامية، وحينئذ نقول: صيغة أخرج وأنبت لا تدل على صدورهما عن عالم قادر[3] من حيث اللفظ، وإنما تدل عليه[3] من حيث العقل، لاستحالة صدور الأفعال حقيقة عن الجمادات، وأبلغ من هذا أن الفعل إنما يدل على فاعله مطلقاً دلالة الأثر على[4] المؤثر، لاستحالة فعلٍ لا فاعل له، وهي دلالة عقلية، وحينئذ يثبت[5] أن دلالةَ الإخراج والإنبات على صدورهما عن الله تعالى[6] عقلية، فيكون[7] إسناده إلى الأرض نقلاً لحكم[8] عقلي، فيكون هذا المجاز عقلياً لا لغوياً، وإن قولنا: هو ثابت على الأظهر فيه[9]، متابعة لمن أطلق خلافَ الصواب، وإنه كان قبل وقوفي على هذا التقدير، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (آ): وضع.
(٢) في (ج و د): بأن صدور، وهو تحريف.
(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ليس في (ج).
(٤) في (د): عن.
(٥) في (د و هـ): ثبت.
(٦) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٧) في (ج و د): فكيف.
(٨) في (ج): بحكم.
(٩) ساقطة من (آ).

الرّابعُ الصوتُ: عَرَضٌ مَسْمُوعٌ. واللَّفْظُ: صَوْتٌ مُعْتَمِدٌ على مخرجٍ من مخارج الحروفِ. والكلمةُ: لفظٌ وُضِعَ لمعنىً مفردٍ، والأَجْوَدُ لفظٌ استُعْمِلَ. وجَمْعُها كَلِمٌ مفيداً أو غيرَ مفيدٍ. وهيَ جِنْسٌ أنواعُهُ: اسمٌ وفِعْلٌ وَحَرْفٌ، وَلِقِسْمَتِها طرقٌ كثيرةٌ.

* * * * * *

قوله: «الرابع»، أي: البحث الرابع من أبحاث اللغة.

الصوت واللفظ والكلمة

قوله: «الصوت[1] عرض مسموع»، هذا ذكر لجملة[2] من أحكام اللغة وأجزائها من أول مبادئها، وهكذا رسم الصوت[1] بأنه عرض مسموع، يحصُل عن[3] اصطكاك الأجرام، وسببُه انضغاطُ الهواء بين الجرمين، فيتموَّج تموجاً شديداً، فيخرج[4] فيقرع صِماخَ الأذن، فتُدركه قوة السمع، ولهذا تختلفُ الأصوات في الظهور والخفاء، لاختلاف الأجسام المتصاككة[5] في الصلابة والرخاوة، فالصوتُ[6] الحاصل عن[7] وقوع البرد على الحجر أقوى وأظهرُ من الحاصل[8] من وقوع المطر على الأرض اللينة أو التراب الثائر، والصوت الحاصل عن وقوع المطرقة على السنْدَانِ أظهر من الحاصل عن[9] وقوع جزَّة[10] صوف منفوش على مثلها.

فأما صوت المتكلم، فهو أيضاً عَرَضٌ حاصل عن اصطكاك أجرام الفم - وهي مخارج الحروف - ودفع النَّفَس الهواء[11] حتى يصِلَ إلى أُذُنِ السامع، متكيفاً بصورة كلام المتكلم.

وقولنا: الصوت عَرَضٌ، هو جنس له، يتناول جميعَ الأعراض الحيوانية وغيرها،

---

(١) في (ج): الصواب، وهو تحريف بين.

(٢) في (د): ذكر الجملة.

(٣) في (ب و هـ): عند.

(٤) كلمة «فيخرج» ساقطة من (ب وج و د). وفي (هـ): فيتموج تموجاً فيخرج شديداً.

(٥) في (ب وج و د و هـ): المتصاكة.

(٦) في (هـ): والصوت.

(٧) في (هـ): من.

(٨) الحاصل، ساقطة من (هـ).

(٩) في (هـ): من.

(١٠) في (د): جر، وفي (هـ): جزية.

(١١) في (ب وج): للهوى. وفي (د): للهواء.

كالحركات والألوان والطعوم[1].

وقولنا: مسموع، خرجت جميعها[2]، إلا العرض الذي يدرك بالسمع ـ وهو الصوت ـ وإنما بدأنا بالصوت لأنه الجنس الأعلى للكلام الذي نحن بصدد[3] الكلام فيه في هذا البحث.

قوله: «واللفظ صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف».

اعلم أن اللفظ في أصل الوضع مصدر لفظتُ الشيء ألفِظُه لفظاً: إذا ألقيته نابذاً له[4]، ثم سُمي به[5] الصوت المعتمد على مخارج[6] الحروف، لأن الصوت لخروجه من الفم صار كالجوهر الملفوظ الملقى، فهو ملفوظ حقيقة أو مجازاً، فإطلاقُ اللفظ عليه تسميةٌ للمفعول باسم المصدر، كتسمية الثوب المنسوج نسجاً[7]، والدرهم المضروب[8] ضرباً في قولهم: هذا الثوبُ نسجُ اليمن، وهذا الدرهمُ[9] ضربُ الأمير.

إذا عرفتَ هذا، فاللفظُ الاصطلاحي نوع للصوت، لأنه صوتٌ مخصوص، ولهذا أخذ[10] الصوت في حد اللفظ، وإنما يُؤخذ في الشيء جنس ذلك الشيء.

ومخارجُ الحروف ستةَ عشرَ مذكورة في كتب العربية وغيرها. ومعنى اعتماد الصوت على المخرج هو أن الصوتَ هواءٌ يصحب النفس[11] من الجوف، ولهذا إذا[12] أُمسك[13] حلق الإنسان، انقطع[14] صوته، لانقطاع مادة الهواء الصاعد[15] من الجوف

---

(١) في (آ و د): والطعم، وعلى هامش (آ): الطعوم.

(٢) في (ج و د): جميعاً.

(٣) في (ج و د): بصدده. وفي (د) بصدد والكلام.

(٤) في (د): ألقيته بأنه آلة ثم.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) في (ب و ج و د و هـ): مخرج.

(٧) ساقطة من (آ).

(٨) في (هـ): والدراهم المضروبة.

(٩) في (هـ): الدراهم.

(١٠) في (هـ): حد.

(١١) في (د): هو الصحب النفيس.

(١٢) إذا، ساقطة من (د).

(١٣) في (ب و ج): ولهذا أمسك.

(١٤) في (د): ينقطع.

(١٥) في (ج و د): الصناعة، وهو تحريف.

إلى الفم، فإذا وصل ذلك الهواءُ إلى الأماكن المخصوصة من الفم والحلق، المسماة بمخارج[1] الحروف، يقطّع عندها تقطيعاً مخصوصاً، لأنها تمنعُه عن خروجه على استقامته، فتظهرُ الحروفُ عند ذلك التقطيع، ولذلك قالوا: الألف حرف هوائي لا مخرجَ له، لأن النفس يخرج بها مستقيماً لا عائق له، بخلاف الحاء والهاء والهمزة ونحوها من حروف الحلق، فإن العائق يَعْرِضُ للنَّفَس [2] في الحلق، فتظهر هٰذه الحروف، والباء والواو والميم والفاء يعرض العائق للنَّفَس [2] فيها في[3] الشفتين فتظهر، فلذلك سميت هذه الحروف[4]: الشفوية، والأولى: الحروف الحلقية.

وقولنا: «اللفظ صوت[5] معتمد على مخرج من مخارج الحروف»، ظاهره يقتضي أن كُلَّ صوت اعتمد على مخرج واحد من المخارج يكون لفظاً، وهو إنما يتناول[6] حروفَ الهجاء المفردة، نحو: ب ت ث، ونحوه، ويخرج[7] منه ما تركّب منها من اسم أو فعل أو حرف، نحو: زيدٌ قام في الدار، لأن الاعتماد فيها على أكثر من مخرج واحد، وإنما المُراد بالمخرج القدرُ المشترك بين المخرجِ الواحد وجميع المخارج، وهو بعضُ المخارج، فإن صرح به هكذا: اللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف، فهو أجود وأبين.

قوله: «والكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد».

هٰذا حدُّ الكلمة الذي ذكره ابن الحاجب، وخطر لي أن قوله: لفظ وضع لمعنى[8]، يقتضي بظاهره اختصاصه بالكلمات التي هي حقائق وضعية، كالأسَدِ في السبع، لأنه وُضِعَ له دونَ الكلم المجازية، كالأسدِ للشجاع[9]، لأنه لم يوضع له، فمقتضى قوله: أن لا يكون كلمة، وهو كلمة بلا خلاف، فلذلك قلت: «والأجود[10]

---

(١) في (ب وج و د و هـ): مخارج.

(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) في (ب): من.

(٤) كلمة «الحروف» ساقطة من (ب).

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) في (ب): يتناوله.

(٧) في (ب): يخرج. وفي (د): ومخرج.

(٨) في (د): لمعنى مفرد.

(٩) في (د): والشجاع.

(١٠) في (ج): فالأجود.

لفظٌ استعمل» أي: الأجود أن يقال: الكلمة لفظ[1] استعمِلَ في معنى مفرد، ليتناولَ ما وُضِعَ لمعنى بطريق الحقيقة، وما نُقِلَ إلى غير موضوعه بطريق المجاز، لأن الاستعمال أعم من الوضع، فإن كان ابنُ الحاجب أراد بقوله: وُضِع، الوضع الأول الحقيقي، ورد عليه كل لفظ مجازي، وإن كان[2] أراد به الاستعمال كما ذكرنا، فالتصريح[3] به كما قلنا أولى، لما عرف من وجوب[4] صيانة الحدود عن الإجمال والإبهام. غير أن ما ذكرناه يرد عليه الألفاظ فيما بينَ وضعها واستعمالها، وأنها لا تكون حينئذ كلمات، لكن الخطب فيها يسير، ويمكننا التزامُ ذلك، وأن الاستعمال شرط في كونها كلمة، كما كان شرطاً[5] في كونها حقيقة أو مجازاً.

إذا عرفتَ هٰذا، فالكلمة نوع للفظ، لأنه مأخوذ في حدِّها، كما أخذ الصوت في حد اللفظ.

واختلف في قوله: مفرد، هل هو مجرور على النعت لمعنى[6]، أو مرفوع على النعت للفظ. وتقديرهُ: الكلمة لفظ مفرد وضع لمعنى. وفي هذا كلام طويل، لا يتعلق به الغرضُ هاهنا.

قوله: «وجمعُها»، أي: جمع الكلمة، «كَلِم»، ونظيرهُ: لَبِنَةٌ وَلَبِنٌ، ونَبِقَةٌ ونَبِقٌ، وثَفِنَةٌ وثَفِنٌ بالثاء المثلثة والفاء، وهي ما يقع على الأرض من أعضاءِ البعير إذا برك[7]، وتجمع أيضاً هي ونظائرها (بالألف والتاء، نحو: كلِمَات، ولَبِناتٍ، ونَبِقات، وهٰذا)[8] جمع تصحيح، والأول أولى[9].

قوله: «مفيداً» كان «أو غيرَ مفيد»، أي: الكلم الذي هو جمع الكلمة: يُطلق على المفيد، نحو: زيد قائم في الدار، وعلى غير المفيد، نحو: «زيد» «هل» «قد[10]»

(١) في (ب): لفظك.
(٢) كان، ساقطة من (آ و هـ).
(٣) في (ج و د): والتصريح.
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) في (هـ): شرط.
(٦) لمعنى، ساقطة من (د).
(٧) في (آ): نزل.
(٨ ـ ٨) ما بين القوسين ساقط من (د).
(٩) أولى، ساقطة من (آ و ب وج و هـ)، ولا يستوي المعنى إلا بها.
(١٠) في (ب): زيد قد.

«من» «إلى» «قام» «قعد».

قوله: «وهي» يعني الكلمة «جنس أنواعه: اسمٌ وفعل وحرف. ولقسمتها» أي لهذه[1] الأقسام الثلاثة[2] «طرق كثيرة»، أما كونُ الكلمة جنساً[3] للاسم والفعل والحرف[4]، فلأنها تُوجد في حد كل واحد من الثلاثة، فيقال: [٧٤]

الاسمُ: كلمة دلَّت على معنى في نفسها غيرِ مقترنة بزمان ذلك المعنى.

والفعل: كلمة[5] دلَّت على معنى في نفسها وعلى زمان ذلك المعنى، نحو: قام يقوم.

والحرف: كلمة لا تدل على معنى إلا في غيرها.

وكل ما أخذ في حد شيء، فهو جنس له كما سبق، ولأن القاعدة أن[6] الجنس أعمُّ من نوعه[7]، والنوع أخص من جنسه، ولا شك أن الكلمة أعمُّ من كل واحد من الاسم والفعل والحرف[8]، وكل واحد منها[9] أخص من الكلمة، إذ كُلُّ اسم أو فعل أو حرف، فهو كلمة، وليس كل كلمة اسماً، لجواز أن تكون فعلاً أو حرفاً، ولا فعلاً، لجواز أن تكون اسماً أو حرفاً، ولا حرفاً، لجواز أن تكون اسماً أو فعلاً. وهذا يدل على أن الكلمة جنسٌ للأقسام الثلاثة، وأيضاً فإن كل[10] جنس قُسِّمَ[11] إلى أنواعه، أو نوعٍ قُسِّمَ إلى أشخاصه، فاسمُ المقسوم صادق على المقسوم إليه[12]، كالحيوان المقسمِ[13] إلى ناطق وغيره، وكلاهما حيوان، والإنسان المقسوم إلى زيد وعمرو

(١) في (آ و ب و ج و هـ): إلى هذه.

(٢) الثلاثة، ساقطة من (هـ).

(٣) في (ب): جنس.

(٤) في (آ و ج): والحروف.

(٥) في (آ و ج): والفعل والكلمة، وفي (ب): والكلمة، والصواب ما أثبت.

(٦) ساقطة من (آ).

(٧) في (هـ): من كل نوعه.

(٨) في (ب): والحروف.

(٩) في (هـ): منهما.

(١٠) في (هـ): فكل.

(١١) ساقطة من (ج).

(١٢) في (د و هـ): عليه.

(١٣) في (هـ): المقسوم. وفي (د): المقسم إلى الناطق.

وبكر[1] وغيرهم من الأشخاص، وكلهم إنسان، والكلمة صادقة على كل[2] واحد من الاسم والفعل والحرف، فهي جنس لها ولكل واحد منها. وهذا استدلال[3] باللازم المساوي[4]، لأن الجنس يستلزم صحةَ انقسامه[5] إلى الأنواع، والانقسام إلى الأنواع يستلزمُ صدق إطلاق اسم[6] المقسوم إلى المقسوم إليه[7].

وأما أن لِقسمة[8] الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف طرقاً[9] كثيرة، فلأن من تلك الطرق:

الطريقة الأولى، المنسوبة[10] إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الذي أنشأ العربية، وهي أن اللفظ والكلمة، إما[11] أن يدل[12] على ذات، أو على حركة ذات، أو على رابطة بينهما.

فالأول: الاسم[13]، كزيد وعمرو.

والثاني: الفعل، كقام وقعد، لأن الأفعال الحقيقية كالقيام والقعود حركات الأجسام، والأفعال المجازية، نحو: رَخُصَ السعر[14]، وسَهُلَ الأمر، ونحو ذلك ملحق.

والثالث[15]: الحرف، نحو «من» و «إلى» و «قد» و «هل» لأنه إنما أتي به ليربط بين الأسماء والأفعال، ونحو ذلك من المعاني.

---

(١) في (د): زيادة «وخالد».
(٢) ليست في (آ و ب و ج و هـ).
(٣) في (آ): الاستدلال.
(٤) في (آ): والمساوى.
(٥) في (د): القسمة.
(٦) اسم، ليست في (هـ).
(٧) في (د): عليه.
(٨) في (د): للقسيمة.
(٩) في (هـ): طرق، وهو خطأ.
(١٠) في (ب): المقسومة.
(١١) في (ب و ج و د و هـ): زيادة: وهي أن اللفظ والكلمة إما أن اللفظ والكلمة إما...
(١٢) في (ب): تدل.
(١٣) في (آ و ب و ج و د): اسم.
(١٤) في (هـ): الشعر.
(١٥) في (د): والرابط.

ومنها: طريقةُ ابن الحاجب، وهي أن الكلمة إما أن تدل على معنى في نفسها أو لا، فإن دلت، فإما[1] أن لا تدل على زمن ذلك المعنى أو تدل، فالأول: الاسم، والثاني: الفعل، والثالث: الحرف، وهذا على مراعاة مراتب الأقسام الثلاثة.

أما[2] مع مراعاة ذلك فيقال: الكلمة إما أن لا تدل على معنى في نفسها وهو الحرف، أو تدل، فإما مع الدلالة على زمان المعنى، وهو الفعل، أو عدم الدلالة عليه، وهو الاسم.

ومنها: طريقةُ الآمدي: وهي[3] أن اللفظ إما أن يَصِحَّ تركب القضية الخبرية[4] من جنسه أو لا، فإن[5] صح، فهو الاسمُ، كقولنا: زيد قائم. قد تركبت القضية من اسمين، وجنسهما[6] واحد، وإن لم يصح تركب[7] القضية من جنسه، فإما أن يصح أن يكون ركناً فيها أو لا، فإن صح، فهو الفعل، لأنه[8] لا يَصِحُّ تركب الجملة المفيدة منه، كقولنا: قام قام، أو قام قعد، ويصح أن يكون ركناً فيها، نحو: قام زيد، وقعد عمرو، إذ الفعل أحدُ ركني الجملة الفعلية، وإن لم يَصِحَّ أن يكون ركناً فيها، فهو الحرف.

ومنها: طريقة ابن الأنباري وغيره في الدلالة على انحصار أنواع الكلمة، بل أجزاء الكلام في الأقسام الثلاثة، وهو أنه لو لم تكن منحصرة في الأقسام الثلاثة، لاختل[9] مقصودُ التفاهم بالزيادة أو النقص، لكن مقصود التفاهم لم يختل بشيء من ذلك، فدل على انحصار أجزاء[10] الكلام في الكلم الثلاث. وذلك أن مقصودَ[11] التفاهم حصولُ ألفاظ مطابقة لما في النفوس، يعبر بها عنه، فلو لم تنحصِرْ أجزاء

(١) في (د): إما.
(٢) في (ج و د): أو.
(٣) في (آ): وهو.
(٤) في (آ و ب و ج و د): الجزئية.
(٥) في (ب): فأما إن.
(٦) في (د و هـ): وجنسها.
(٧) في (هـ): تركيب القصد.
(٨) لأنه، ساقطة من (ج و د)، وفي (د): ولا يصح.
(٩) في (آ): لاختص، وفي (ج): لاحنس. وفي (د): لاحتبس.
(١٠) ساقطة من (آ).
(١١) في (ب و ج): لأن المقصود. وفي (د و هـ): لأن مقصود.

الكلام في الأقسام الثلاثة، لكانت إما أربعة فصاعداً، فيبقى في اللغة جزء[1] لا حاجة إليه، فتكون[2] زيادته عبثاً، لأنه خارج عن محل الضرورة، [3]وما خرج عن محل الضرورة[3] يكون عبثاً. وإما اثنين فأقل، فيبقى[4] بعضُ أغراضِ النفوس لا يُعبر عنه[5]، فيكون تقصيراً عن الوفاء بالضرورة، وهو خلل في الحكمة، فلما رأينا هذه الأقسام وافية بالتعبير[6] عما في النفوس، من غير إفراط بزيادة، ولا تفريط بنقص، دل على انحصارها فيها.

ومنها: طريقةٌ ذكرها الشيخُ عبد الواحد الكوفي[7] في كلامه على الجمل، واستضعفها[8]. ووجه استضعافها أنها غيرُ حاصرة، لأن القسمة العقلية تقتضي قسماً رابعاً، وهو المخبر عنه لا به.

قلتُ: هو كذلك، لكن هذا إنما ترك لعدم تصوره، لا لكونه أهمل ذكره مع إمكانه. ووجهُ عدم تصوره أن كل[9] مخبر عنه يصح أن يُخبر به ولا عكس، فالمخبر عنه أخصُّ من المخبر به، فلو وجد المخبر عنه بدون المخبر به، لوجد الأخص بدون الأعم، وهو محال، ويتضح هذا بأن يجعل مكان الإخبار الإسناد، فنقول: اللفظ إما أن[10] يصح أن يكون مسنداً و[11] مسنداً إليه، وهو الاسم، أو لا مسنداً ولا مسنداً إليه، وهو الحرف، أو مسنداً إليه، وهو الفعل، أو مسنداً إليه لا مسنداً، وهو محال، لأن كل مسند[12] إليه يصح أن يكون مسنداً إلى مثله، أو أقوى منه، وليس كُلُّ مسندٍ يصح

---

(١) في (د): جزءاً.

(٢) في (د): فيكون زيادة به...

(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ليس في (ب).

(٤) في (د): فتبقى.

(٥) في (ب وج ود وهـ): لا معبر عنه.

(٦) في (د): بالتعبر.

(٧) في (ب وج ود وهـ): الكومي.

(٨) في (ب وج ود وهـ): واستضعفها وهو الفعل.

(٩) في (ب): إن كان.

(١٠) أن، ساقطة من (ج ود).

(١١) في (هـ): أو.

(١٢) في (هـ): مستند.

أن يكون مسنداً إليه، لجواز أن يحتاج لضعفه[1] إلى أن يسند، ويضعف لذلك عن أن يسند إليه. واعتبر ذلك بالمحسوسات، فالمسند إليه أخصُّ من المسند، فلو وجد المسند إليه[2] بدون صحة كونه مسنداً، لزم وجودُ الأخص بدون الأعم، وهو محال.

---

(١) في (ب): إلى ضعفه.

(٢) ساقطة من (آ و ب وج).

والكَـلامُ ما تَضَمَّنَ كَلِمَتَيْنِ بالإسنادِ، وَهُو نسبةُ أحدِ الجُزْئَيْنِ إلى الآخرِ لإفادةِ المُخَاطَبِ. وقيلَ: اللفظُ المركبُ المفيدُ بالوضعِ، وشرطُهُ الإفادةُ. وَلاَ يَأْتَلِفُ إلاّ من اسمين، نحوَ زيدٌ قائمٌ. أوْ فعلٍ واسمٍ، نحوَ قامَ زيدٌ. فالأولى جملةٌ إسميةٌ. والثّانيةَ فعليةٌ، ويا زَيْدُ، والشَّرْطِيَّةُ، نَحْوَ إنْ تَقُمْ أَقُمْ، فِعْلِيَّتانِ.

*** * * * * ***

قوله: «والكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد»، إنما قال: ما تضمن، ولم يقل: ما تألَّف أو تركب من كلمتين ليدخل فيه مثل: اضرب، ونحوه مما أحدُ جزئيه غير ملفوظ به، لكنه في ضمن الملفوظ[1] به[2]، والتضمن أخصُّ من التركيب والتأليف، لأن التركيبَ والتأليف[3] لا بد فيهما من شيئين يركب أحدهما الآخر أو يألفه[4]، بخلاف التضمن، فإنه حصول شيءٍ في ضمن شيء[5] آخر، أي: في طيِّه، فقد لا يكون ملفوظاً به، كالفاعل في فعل الأمر، وفي الماضي والمضارع إذا سبقه ظاهر يرجع إليه، نحو: اضرب، وزيد ضرب ويضرب. **الكلام**

فقوله: «ما تضمن كلمتين» يشمل ما كان بالإسناد[6] وبدونه، كالمضاف والمضاف إليه، نحو: غلام زيد، والصفة والموصوف، نحو: رجل صالح، لكن هذا ليس بكلام ما لم يكن التضمن المذكور إسنادياً، فلما قال: «بالإسناد» خرج ذلك، وصار الحد مقصوراً على التضمن الإسنادي، نحو: زيد قائم، وقام زيد.

قوله: «وهو»، يعني الإسناد[7]، «نسبة[8] أحد الجزئين إلى الآخر لإفادة المخاطب» فائدة مستقلة، يحسن السكوت عليها، ففي قولنا: زيد قائم، قد نسبنا أحد الجزئين، وهو قائم[9]، إلى الجزء الآخر، وهو: زيد، وكذلك في قام زيد: نسبنا

---

(١) في (هـ): اللمفوظ.

(٢) ساقطة من (ج و د).

(٣) في (هـ): التأليف والتركيب.

(٤) في (آ و ب): تألفه.

(٥) كلمة «شيء» غير موجودة في (ب و ج و د).

(٦) في (هـ): بإسنادٍ.

(٧) الإسناد، ساقطة من (هـ).

(٨) ساقطة من (ج).

(٩) في (آ): قام.

قام، وهو الفعل، إلى الفاعل، وهو زيد، هذا في الإثبات. وأما في قولنا: زيد ليس بقائم[1]، وما قام زيد، فالنسبة كذلك لكنها بالنفي.

قوله: «وقيل: اللفظ[2]»، أي: وقيل: الكلام هو اللفظ «المركب المفيد بالوضع». هذا[3] الحد ذكره ابن معطي[4] في «الفصول» وغيره، والأول ذكره ابن الحاجب.

فقوله: «اللفظ»: احتراز من العقد، والإشارة، والكتابة، ونحوها[5] مما ليس بلفظ.

وقوله: «المركب»: احتراز من اللفظ المفرد، فإنَّه ليس بكلام، إذ شرطُ الكلام التركيب، لأنه خبر وحديث[5]، فلا بد فيه من[6] أقل ما يكون من مخبر[7] به، ومخبر عنه، أو محدَّث به، ومحدَّث عنه، يركب أحدُهما مع الآخر.

وقوله: «المفيد»: احترازٌ من المركب غير المفيد، كالمضاف، والمضاف إليه، والموصوف، والصفة.

وقوله: «بالوضع»: احترازٌ من المفيد لا بالوضع، بل بالعقل، كدلالة الصوتِ على مصوت وراء حجاب، أو بالطبع، كدلالة أح على أذى الصدر، وأخ على الهم والغم.

ثم ها هنا بحثان:

أحدهما[8]: أن بينَ الكلام والكلم عموماً وخصوصاً، فبعضُ الكلم كلامٌ[9]، وهو ما إذا اشتمل على الإسناد[10] المفيد، نحو: زيدٌ في الدار، وبعضُ الكلام كلم، وهو ما[11] إذا تضمَّن ثلاثَ كلمات فصاعداً، لأن الكلم جمع، وأقلُّه ثلاث، فقولنا: زيدٌ

---

(١) في (هـ): ليس زيدٌ بقائم.
(٢) اللفظ، ساقطة من (هـ).
(٣) في (هـ): هذ.
(٤) في المخطوطات: ابن معط.
(٥ ـ ٥) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٦) في (ب وج ود وهـ): على.
(٧) في (ج): مخبره.
(٨) في (ج): إحداهما.
(٩) في (د): كلاماً.
(١٠) في (ج): الإنسان، وهو خطأ.
(١١) ساقطة من (هـ).

في الدار: كلم وكلام[١]، [٢]وزيد قائم: كلام لا كلم[٣]، وزيد من عن هل: كلم لا كلام، ومن عن: لا[٤] كلام ولا كلم[٥]، لا مفيد، ولا ثلاث كلمات، بل هو كلمتان.

البحث الثاني: زعموا أن الكلام مشتق من الكَلْم، وهو الجرح[٦]، فلذلك وجب أن يكونَ الكلام مفيداً، أي: يؤثر في نفس السامع فائدة، كما يؤثر الجرحُ في نفس المجروح ألماً. وهذا يرد عليه الكلم، فإنه من مادة الكلام، فيقتضي أنه مشتق مما [٧٥] اشتُقَّ منه الكلام، مع أن الكلم[٧] لا يستلزم الفائدة.

ويُجاب عنه: بأنا قد بينا أن بعض الكلم، وجميع الكلام مفيد، فاعتبر في الاشتقاق الأكبر، وهو مفيد، أعني الكلامَ وبعض الكلم، وهو أكثر الألفاظ، فكان غالبها[٨] مفيداً، فصح الاشتقاق باعتبار الغالب.

قوله[٩]: «وشرطه[١٠] الإفادة»، أي: شرط الكلام الإفادة، لما ذكرنا من مقتضى الاشتقاق، ومن كونه إخباراً، فيحتاج إلى مخبر به ومخبر عنه.

قوله: «ولا يأتلف[١١] إلا من اسمين، نحو: زيد قائم، أو فعل واسم، نحو: قام زيد»، وذلك لأن الحاصل من تركيب الكلم الثلاث بعضها مع بعض[١٢] ستة تراكيب بلا تكرار، وتسعة مع تكرار ثلاثة منها، لأنها[١٣] ثلاثة، وكل واحد منها يكون مركباً مع

---

(١) في (ب و ج و د): كلم كلام.
(٢) في (هـ): وقولنا زيد.
(٣) في (هـ): كلام كلم لا وزيد.
(٤) لا، ساقطة من (ج).
(٥) ساقط من (د) قوله: و «من» «عن»: لا كلام ولا كلم.
(٦) في (هـ): الجروح.
(٧) في (آ): الكلام.
(٨) في (آ) و (د): غالبياً، وعلى هامشها: غالبها.
(٩) في (ج): وقوله.
(١٠) في (ج): وشرط.
(١١) في (ج): يألف.
(١٢) على هامش (آ): من بعض.
(١٣) في (ب): أنها.

مثله، ومع قسيميه[1]، فهي ثلاثة في ثلاثة تسعة[2]: الاسم مع اسم[3]، أو فعل، أو حرف. والفعل مع فعل[2]، أو اسم، أو حرف. والحرف مع حرف، أو اسم، أو فعل. وإذا سقط المكررُ، عادت إلى اسم مع اسم، أو فعل، أو حرف، وفعل مع فعل، أو حرف، وحرف مع حرف.

والكلام لا بُدَّ فيه من مسند ومسنَدٍ إليه، فالاسمُ مع الاسم كلام، [4]لوجود المسند والمسند إليه جميعاً من نوع واحد، والفعل مع الاسم كلام[4]، لوجودهما من نوعين، والاسمُ مع الحرف ليس بكلام، لعدم أحدهما المُسْنَد أو المُسْنَد إليه، والفعل مع الفعل كذلك، لعدم المُسْنَدِ إليه، والفعل مع الحرف كذلك وأولى، والحرف مع الحرف كذلك وأولى.

قوله: «فالأولى[5] جملة اسمية»، يعني: زيد قائم، «والثانية» جملة «فعلية» يعني: قام زيد.

والفرق بين الجملة الاسمية والفعلية: أن التي أول جزئيها اسم: اسمية، وإن كان آخر جزئيها فعلاً، نحو: زيد قام، والتي أول[6] جزئيها فعل: فعلية، ولا يكون آخر جزئيها إلا اسماً، نحو قام زيد.

وقوله: «ويا زيد، والشرطية نحو: إن تقم أقم فعليتان». هذا على سبيل الضم لمنتشر[7] الجمل، ورد الجميع إلى انحصاره في الاسمية والفعلية، ودفعاً[8] لنقض قولنا: إن الكلام لا يأتلفُ إلا من اسمين، أو فعل واسم[9]. بقولهم: يا زيد، فإنه كلام مفيد، وهو من حرف[10] واسم.

---

(١) في (هـ): قسمته.
(٢) سقطت من (هـ).
(٣) في (هـ): الاسم.
(٤ - ٤) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٥) في (هـ): والأولى.
(٦) في (هـ): أو.
(٧) في (د): لنشر.
(٨) دفعاً، مكررة في (ج).
(٩) في (آ و ب و ج و د): أو فعلين.
(١٠) في (هـ): حروف.

والجواب أن يا زيد وإن كان حرفاً واسماً في اللفظ، فإنه فعل واسم في المعنى، فإن[1] «يا» نائبة مناب[2] أدعو، أو أنادي، فقولُك: يا زيد[3]، تقديره: أدعو زيداً، أو[4] أنادي زيداً، ولهذا كان المنادى المبني على الضم، نحو: يا زيدُ، ويا[5] رجلُ، واقعاً موقع المنصوبِ، نظراً إلى الفعل الذي نابت عنه «يا»، فلو قيل[6]: لا يأتلِفُ الكلام إلا من اسمين، أو فعل واسم، لفظاً أو تقديراً، لاندفع[7] هذا النقض بـ «يا زيد»، لأنه فعل واسم تقديراً.

وأما ذكرنا للجملة الشرطية، فلأن النحاة يقولون: الجملة إما اسمية، نحو: زيد قائم، أو فعلية، نحو: قام زيد، أو ظرفية، نحو: زيدٌ عندك، وعمرو في الدار، أو شرطية، نحو: إن تقم أقم. وعند التحقيق يظهر أن الظرفية اسمية، والشرطية فعلية.

أما الأول: فلأن الظرف[8] في الظرفية متعلق بالخبر، وهو اسم أو فعل، فالتقدير[9]: زيد مستقر عندك، أو استقر عندك، وعمرو مستقر في[10] الدار، أو استقر في الدار[10]. وعلى التقديرين يرجع إلى الاسمية.

وأما الثاني: فلأن حرف الشرط ربط[11] بين جملتين فعليتين[12]، إذ التقديرُ: إن تقم أنت أقم[13] أنا، وكل[14] واحدة من الجملتين مركبة من فعل وفاعل، فهي إذاً راجعة إلى الفعلية.

---

(١) في (ب وج ود وهـ): لأن.
(٢) في (د): مثاب.
(٣) ليست في (هـ).
(٤) في (ج): وأنادي.
(٥) في (آ وب وج): يا.
(٦) في (د): قال.
(٧) في (آ وب وج): لا يدفع.
(٨) في (ج ود): الظرفية.
(٩) في (هـ): والتقدير.
(١٠ - ١٠) ما بين القوسين ليس في (ج ود).
(١١) في (د): رابط.
(١٢) في (آ): بين الجملتين اسمين وفعلين.
(١٣) في (هـ): أقوم.
(١٤) في (هـ): فكل.

نعم هاهنا تنبيه، وهو أن الكلام يخرج عن الإفادة، تارة بالزيادة، وتارة بالنقص.

أما الأول: فإن قولنا: قام زيد، كلام[1] مفيد، فإذا أدخلنا[2] عليه حرف الشرط، كقولنا: إن قام زيد، أو[3] لو قام زيد، خرج[4] عن الإفادة، وبقي متوقفاً على تتمة تحصل فيه الفائدة، وهو جواب الشرط.

وأما الثاني: فإن قولنا: زيد قائم، أو قام زيد، كلام تام، فإذا أسقطنا[5] أحد جُزأيه خرج عن الإفادة.

وعكس هذا أن الكلم يخرج إلى الفائدة[6] بزيادة أو نقص.

أما الأول: فقولنا: زيد[7]: ليس بمُفيد[8] فإذا قلنا: قائم، أو قام. بعده، أو قبله، صار مفيداً جملة اسمية أو فعلية.

وأما الثاني: فقولنا: إن قام زيد، فهو[9] غير مفيد، فإذا أسقطنا حرف الشرط، بقي جملة فعلية مفيدة.

---

(١) في (آ): هو كلام.
(٢) في (هـ): أدخلت.
(٣) في (آ): ولو.
(٤) في (هـ): فأخرج.
(٥) في (آ): أخرجنا. وفي (هـ): أسقطت.
(٦) في (هـ): الإفادة.
(٧) كلمة «زيد» غير موجودة في (آ و ج).
(٨) في (هـ): مفيداً.
(٩) في (ج و د و هـ): هو.

والكلامُ: نصٌّ، وظاهرٌ، ومجملٌ.

فالنَّصُّ لغـةً: الكشفُ والـظهـورُ، ومنهُ نَصَّتِ الظَّبْيَةُ رأسَها، أيْ: رَفَعَتْهُ وَأَظْهَرَتْهُ، ومنهُ مِنَصَّةُ العروسِ. واصْطِلاحاً: الصَّرِيحُ في معناهُ، وقيلَ: ما أَفَادَ بنفسهِ من غيرِ احتمالٍ.

وَحُكْمـهُ، أن لا يُتْـرَكَ إلّا بِنَسْخٍ، وَقَدْ يُطْلَقُ على مَا تَطرَّقَ إليهِ احتمالٌ يَعْضُدُهُ دليلٌ، وعلى الظَّاهِرِ، ولاَ مانِعَ منهُ، إذِ الاشتِقاقُ المذكُورُ يَجْمَعُهُمَا.

* * * * * *

قوله[1]: «والكلام نص وظاهر ومجمل».

قلت: انتهى ما كان اتفق ذكره من كليات مباحث العربية ومقدماتها، والكلام من الآن في مباحث أصولية، أعني: شأنها[2] في العادة أن تذكر في الأصول، وإن كان موضوعها الألفاظ، فهي كأنها ذاتُ وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية.

ووجه انحصار الكلام في النص والظاهر والمجمل: هو أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول النص، والثاني: إما أن[3] يترجح في أحد معنيه أو معانيه، وهو الظاهر، أو لا يترجح، وهو المجمل.

قوله: «فالنص لغة: الكشف والظهور» إلى آخره[4].

النص أي: النص في اللغة هو ما ذكر «ومنه: نصت الظبية[5] رأسها، أي: رفعته وأظهرته، ومنه: منصة العروس»: وهو[6] الكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه[7].

قلت: النص في اللغة: هو[8] الرفع إلى غاية ما ينبغي. قال الجوهري: قولهم نصصت ناقتي[9]، قال الأصمعي: النص: السير الشديد حتى يستخرج أقصى ما

---

(١) سقطت من (هـ).
(٢) في (ج): بيانها.
(٣) ساقطة من (ج).
(٤) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٥) في (د) و (هـ): الضبية.
(٦) ليست في (آ و ب و ج).
(٧) ساقطة من (آ).
(٨) ساقطة من (د).
(٩) في (د): يا فتى.

عندها، قال: ولهذا قيل: نصصت الشيء: رفعته، ومنه منصة العروس، ونصصت الحديث إلى فلان[1]، أي: رفعته، ومنه قول امرىء القيس:

وَجيدٍ كَجيدِ[2] الرِّيمِ[3] لَيْسَ بفاحِشٍ ... إذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلاَ بِمُعَطَّلِ[4]

قوله: «واصطلاحاً»، أي: والنص في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو الصريح في معناه. والصريح: الخالص من[5] كل شيء، ومعنى كون النص هو «الصريح في معناه»: كونه خالص الدلالة[6] عليه، لا يشوبه احتمالُ دلالة على غيره.

وقيل: هو «ما أفاد بنفسه من غير احتمال»، فقولُه: ما أفاد بنفسه: احترازٌ مما لا يفيد بنفسه، بل بانضمام غيره إليه، كالقرينة في المجاز والمشترك، والبيان في المجمل.

وقـولـه: «من غير احتمـال»: احتراز مما أفاد بنفسه مع احتمال غير ما أفاده، كالظاهر على ما قد[7] ذكر فيه، وهذان التعريفان[8] للنص معناهما واحد.

واعلم أن للعلماء[9] في النص ثلاثة[10] اصطلاحات:

أحـدُها: ما دل على معنى قطعاً، (11 ولا يحتمِل غيره قطعاً 11)؛ كأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة.

والثـاني: ما دلَّ على معنى قطعـاً[12]، وإن احتمـل غيره، كصيغ الجموع في العموم، تدل[13] على أقل الجمع قطعاً، مع احتمالها الاستغراق.

---

(1) في (ج و د): ولان، وهو تحريف.
(2) في (ب): كجيل.
(3) في (د): الرم.
(4) هو البيت الثالث والثلاثون من معلقة امرىء القيس. والريم: الظبي الأبيض الخالص البياض، ونصته: رفعته، والمعطل: الذي لا حلي عليه، ليس بفاحش، أي: ليس بكريه المنظر.
(5) في (هـ): في.
(6) في (آ): للدلالة.
(7) في (ب): على قدر ما.
(8) في (ب): تعريفان.
(9) في (هـ): العما.
(10) في المخطوطات: ثلاث.
(11 - 11) ما بين القوسين ورد في (ب وج ود وهـ) في سطر تالٍ، أي في غير مكانه الصحيح.
(12) في (ب وج): ما دل على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً، ومكان الجملة الأخيرة في الاصطلاح الأول، كما نبهنا عليه في تعليق رقم (11 - 11).
(13) في (ب وج ود): يدل.

والثالث: ما دل على معنى كيف كان.

ومأخذ هذه الاصطلاحات: أن من لاحظ معنى النص لُغةً حمل عليه الاصطلاح الأول، لأنـه بلغ منتهى البيان وغـايتـه، ولهذا قال القاضي أبو يعلى في «العدة»: النص، قيل[1]: ما رفع في بيانه إلى أقصى غايته، ومنه مِنَصَّةُ العروس، لأنها تُرفع على سائر النساء.

ومن لاحظ أصلَ الظهور والارتفاع، حمل عليه الاصطلاح الثالث.

ومن توسط بينهما، حمل عليه الاصطلاح الثاني.

قلت: الأول أشبه باللغة، وهو مراد أصحابنا بقولهم: نص عليه أحمد،[2] أو هو منصوص أحمد، والثالث هو الغالب في استعمال[3] الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا[4] النص والمعنى، ودل[5] النص على هذا الحكم.

قولـه: «وحكمه»، أي: وحكم النص، أي: قضاء الشرع فيه «أن لا يترك إلا بنسخ»، وذلك لأن النسخ رافع لحكم المنسوخ، نصاً كان أو غيره، أما مع عدم النسخ ونصوصية اللفظ، فتركه يكون عناداً و[6] مراغمة للشرع، فيدخل تاركه على هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً﴾ [طه: ١٢٤]، إلى قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَىٰ﴾ [طه: ١٢٦]، وأشباهها من الآيات، وإن لم يكونا سواءً من كل وجه إلا أن بينهما قدراً مشتركاً، وهو الترك مراغمة واجتراءً على الشرع[7].

قوله: «وقد يطلق»، يعني النص، «على ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل»[8] وذلك لأن الاحتمالَ المذكور مع الدليل العاضد له صار كالظاهر، والظاهر يُطلق عليه لفظ النص، كما يأتي بعد إن شاء الله تعالى[9].

(١) في (ج): النص هو ما رفع... الخ. وفي (د): هل.
(٢) في (د): وهو، وفي (هـ): أو هو منصوص عن أحمد.
(٣) في (ج و د): استدلال.
(٤) من كلمة: «النص» إلى كلمة: «ما احتمل» الواردة فيما بعد، كله ساقط من نسخة (ب).
(٥) في (د): وزوال.
(٦) في (ج و د): أو.
(٧) على الشرع، ساقطة من (هـ).
(٨) دليل، ساقطة من (آ).
(٩) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.

ومثاله[1] قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]،
[٧٦] بكسر اللام، هو[2] ظاهر في[3] أن فرض الرجلين المسح مع احتماله الغسل، فاحتماله الغسل مع الدليل الدال عليه يُسمى نصاً، لأنه صار مساوياً للظاهر في المسح، وراجحاً عليه، كما تقرر في كتب الفقه، حتى إنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص.

وقوله: «ما تطرق[4] إليه احتمال يَعْضُدُه دليل»: احتراز مما تطرق إليه احتمال مجرد، لا دليلَ عليه، فإن ذلك لا يُطلق عليه نص ولا ظاهر[5]، وذلك كاحتمال أن المراد بمسح الرؤوس غسلها، في[6] قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾، إذ لا دليل على هذا[7] الاحتمال.

([8]فأما اختلافُ الفقهاء في أن غسل الرأس هل يجزىء عن مسحه أم لا؟ فليس بناء على الاحتمال[8]) المذكور، بل على أن الرأس اختص بالمسح تعبداً[9]، أو تخفيفاً[10] لمشقة غسله غالباً، لملازمة الحال[11] له عادة.

قوله: «وعلى الظاهر»، أي: ويطلق النص على الظاهر أيضاً، «ولا مانع منه»، أي: من إطلاق لفظ النص عليه، «إذ[12] الاشتقاق المذكور يجمعهما»، يعني اشتقاق النص من معنى الارتفاع والظهور يجمع النص والظاهر، أي: يلتقيان[13] فيه على حد مشترَكٍ بينهما منه، فالنص مرتفع ظاهر في الدلالة، والظاهر كذلك، غيرَ أنَّ النص

---

(١) في (ب و ج و د): ومثال. وفي (هـ): ومثال ذلك.
(٢) في (آ): وهو.
(٣) في، ساقطة من (ج و د).
(٤) في (د): تَطرّق، وفي البلبل المطبوع: «يَتَطرق».
(٥) في (ج و د): والظاهر.
(٦) في (د): إلى.
(٧) في (د): هذه.
(٨ - ٨) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٩) في (د): بعداً.
(١٠) في (هـ): وتحقيقاً. و (د): تخفيف المشقة.
(١١) في (هـ): الجامل.
(١٢) في (هـ): أن.
(١٣) في (د): يكفيان، وفي (هـ): يكونان.

أشدُّ ظهوراً وارتفاعاً، فباعتبارِ القدر المشترك بينهما من الارتفاع والظهور، جاز إطلاقُ أحدهما على الآخر، كما جاز إطلاقُ العلم على الظن، لما اشتركا فيه من الرجحان كما سبق، وهذا قد سبق نحوه عند ذكر الاصطلاحات[1] في النص.

---

(١) في (د): الاصطلاحيات.

والظَّاهِرُ: حقيقةً، هُوَ الاحتمالُ المُتَبادِرُ، واستعمالاً، اللفظُ المحتَمِلُ مَعْنَيَيْنِ فَأَكثر، هُو في أحدِها أظهرُ، أو ما بادَرَ منهُ عندَ إطلاقِهِ معنىً مع تجويز غيرِهِ، ولا يُعْدَلُ عنهُ إلّا بتأويلٍ، وهو صَرْفُ اللّفظِ عن ظاهرِهِ لدليلٍ يصيرُ به المرجوحُ راجحاً.

* * * * * *

قوله: «والظاهر حقيقة» أي: في نفس الأمر، هو الشاخص المرتفع، ومنه قيل لأشراف الأرض: ظواهر. والظاهر خلاف الباطن، ولذلك[1] قابل الله تعالى[2] في صفاته الكريمة بينهما، فقال: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وكما أن المرتفع من الأشخاص هو الظاهر الذي تبادر إليه الأبصار، فكذلك المعنى المتبادر من اللفظ، هو الظاهر الذي تبادر إليه البصائر والأفهام. الظاهر

أما إطلاقُ الظاهر على اللفظ المحتمل أموراً، هو في أحدها أرجح، فهذا[3] اصطلاح لا حقيقة.

قوله: «واستعمالاً»، أي: والظاهر[4] في استعمال الفقهاء: هو «اللفظ المحتمل معنيين فأكثر[5] هو في أحدِها أظهر» وينبغي أن يقال: هو[6] في أحدها[7] أرجحُ دلالةً[8]، لئلا يصير تعريفاً للظاهر بنفسه، كما سبق في تعريف العلم، بأنه معرفة المعلوم.

فقولنا: هو اللفظ المحتمل معنيين: احتراز من اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً[9]، فإن ذلك هو النَّصُّ كما سبق.

وقولنا: فأكثر. لأن اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني، ولهذا قلنا: هو في أحدها

---

(١) في (د): وكذلك.
(٢) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٣) في (د) و (هـ): فهو.
(٤) في (هـ): الظاهر.
(٥) ساقطة من (آ).
(٦) ساقطة من (ج).
(٧) في (د): أحدهما.
(٨) ساقطة من (هـ).
(٩) في (هـ): يحتمل معنى واحد.

أرجحُ[1]، لأن المعنيين فأكثر جمع لا تثنية، فكان ذلك أجودَ من قول الشيخ أبي محمد: ما احتمل[2] معنيين هو في أحدهما أظهر.

قوله: «أو ما بادر منه عند إطلاقه معنى، مع تجويز غيره».

هذا تخيير بين التعريفين، أي: الظاهر هو اللفظ المحتمل، إلى آخره، أو اللفظ المتبادر منه معنى، مع[3] تجويز غيره، بأيهما شئت عرفه، لأنهما سواء.

فقولنا: «ما بادر منه[4] عند إطلاقه» احتراز مما لا يتبادر[5] منه[4] عند إطلاقه معنى، لأن ذلك هو المجمل، كالقرء عند إطلاقه، لا يتبادر[5] منه حيض ولا طهر.

وقولنا: عند إطلاقه: احتراز مما كانت مبادرة المعنى منه لا عند إطلاقه فقط، بل مع قرينة أو دليل آخر، فإن ذلك، وإن سمي ظاهراً[6] باعتبار ظهور[7] المراد منه، إلا أنه مجاز، إذ ليس ظاهراً[6] بذاته، بل بالدليل الخارج، ونحن كلامنا في الظاهر[8] بذاته. فلو قيل: ما بادر منه لذاته معنى مع تجويز[9] غيره، فإن ذلك هو النص كما سبق.

قوله: «ولا يعدل عنه»، أي: عن الظاهر «إلا بتأويل»، أي: حكم الظاهر ذلك، كما أن حكم النص ذلك أيضاً، فإنَّ ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك النص إلى غيره، وإن كان الثاني أقبَحَ وأفحشَ، إلا أنهما مشتركان في قدر[10] من القبح[11] والفحش والتحريم، وهذا[12] كمن يقول: إن قولَه سبحانه وتعالى في الخمر والميسر والأنصاب والأزلام: ﴿رجس من عمل الشيطان

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) عند كلمة : احتمل، ينتهي السقط المنبه عليه سابقاً في نسخة (ب).
(٣) ساقطة من (ج و د).
(٤) ساقطة من (آ).
(٥) في (ب و ج و د و هـ): يبادر.
(٦ ـ ٦) ما بين القوسين ليس في (ب).
(٧) ساقطة من (ج).
(٨) في الظاهر، ليس في (ج و د).
(٩) في (د): تجوّز.
(١٠) في (آ): القدر.
(١١) في (هـ): الفتح.
(١٢) في (د): ولهذا.

فاجتنبوه﴾، هذا الأمر على الندب، وقوله سبحانه وتعالى بعد ذلك[1]: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، هو صيغة[2] استفهام لا يفيد الأمر، فيكون الخمر على هٰذا مكروهاً[3] لا حراماً، فإن هذا مراغَمَةٌ لخطاب الشرع، إذ الأمرُ باجتناب ذلك[4] ظاهر في الإيجاب، كما سيأتي في الأوامر إن شاء الله تعالى. وصيغة: هل أنتم منتهون: هي في عرف استعمال العرب بمعنى: انتهوا، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «هَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لي[5] صَاحِبِي»[6]، يعني الصديق رضي الله عنه، أي: اتركوه ولا[7] تؤذوه. ولا فرق عندنا في هذا بين الفروع العملية[8]، والأصول العلمية الاعتقادية.

فالظواهر الواردة في[9] الكتاب والسنة في صفات الباريء جل جلالُه، لنا أن نسكت عنها، ولنا أن نتكلم فيها، فإن سكتنا عنها قلنا: تُمرُّ كما جاءت، كما نقل عن الإمام أحمد رضي الله عنه وسائر أعيان أئمَة السلف[10]، وإن تكلمنا فيها، قلنا: هي على ظواهرها من غير تحريف، ما لم يقم دليل قاطع يترجَّح عليها بالتأويل، لكن الكلام يبقى في ظواهرها ما هي؟ فالجهميةُ لِقصور نظرهم[11] ومعرفتهم بالأحكام الإِلٰهية، لم يفهموا منها إلا الظاهر المشاهد من[12] المخلوقين، من يدٍ، وقدمٍ[13]، ووجه وغير ذلك، فلذلك حرَّفوها عن ظواهرها[14] إلى مجازات بعيدة.

ونحن نقول: المراد بظواهر النصوص معانٍ[15]، هي حقائق فيها، ثابتة لله

---

(١) بعد ذلك، سقطت من (د).

(٢) في (هـ): موضعه.

(٣) في (ب و ج و د): مكروه، وهو خطأ.

(٤) في (ب و ج): إذ الأمر بالاجتناب ظاهر. وفي (هـ و د): سقط «ذلك ظاهر في الإيجاب».

(٥) في (هـ): إلي.

(٦) قطعة من حديث أخرجه البخاري (٣١٦١) في فضائل أصحاب النبي ﷺ و (٤٦٤٠) في تفسير سورة الأعراف من حديث أبي الدرداء.

(٧) في (ب و هـ): لا.

(٨) في (ب و ج و هـ): العلمية.

(٩) في (ب و د و هـ): من.

(١٠) في (د): وغيره من أئمة السلف.

(١١) في (د): فالجهمية لعدم تصور نظرهم.

(١٢) في (د): بين.

(١٣) في (د): وفم.

(١٤) في (ب): على ظهورها.

(١٥) في (د و هـ): معاني.

سبحانه وتعالى، مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين، وذلك على جهة الاشتراك.

فإن قيل: الأصل عدمُ الاشتراك، قلنا: والأصل عدمُ المجاز.

فإن قيل: إذا تعارض المجازُ والاشتراك، فالمجازُ أولى، قلنا: هٰذا ترجيح ظني، أي: إنما يستعمل في الظنيات، فإن كانت المسألة ظنية، فَلِمَ يَغلون[1] في الدين، ويكفرون[2] بها، أو يفسقون[3]، ثم لا نسلم أن المجاز أولى، بل الاشتراك. سلمناه[4]، لكن المجاز أولى من الاشتراك المطلق، أو من الاشتراك[5] المقترن بقرينة؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع، ونحن قد[6] دلتنا[7] قرينةُ إجماع السلف على عدم التأويل، وكثرة الظواهر، ونصوصية[8] بعضها في المقصود على أنها مقولة على الله سبحانه وتعالى وخلقه بالاشتراك، وربما تعرضنا للكلام في هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى[9].

قوله: «وهو»، يعني التأويل الذي لا يترك الظاهر إلا به، هو «صرف اللفظ عن ظاهره، لدليل يصير به المرجوحُ راجحاً»، وذلك لأن المطلوب في الشرع معرفة الحق، والحقُّ قد يكون دليله قاطعاً[10] لا نزاع فيه[11]، فيوصل إلى الحق قطعاً، كإثبات الصانع وتوحيده، وإرسال الرسل ونحوه. وقد يكون دليلُه غيرَ قاطع، فلا يمكن الوصولُ إلى الحق قطعاً، فيكون المطلوبُ هو الأرجحَ فالأرجح، وذلك هو الغالبُ في أحكام الفروع، ولا شكَّ أن الضعيف[12] قد يقوى بغيره، حتى يصيرَ أقوى مما كان

---

(١) في (د): تغلون.
(٢) في (د): تكفرون.
(٣) في (د): تفسقون.
(٤) في (آ): سلمنا.
(٥) في (آ و ب و ج و هـ): المشترك.
(٦) في (ج و د): فقد.
(٧) في (ب و هـ): فقد دلينا.
(٨) في (د): ونصوصية.
(٩) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(١٠) قاطعاً، ساقطة من (آ).
(١١) في (د): لأنواع فيه.
(١٢) في (ج و د): الضعف.

أقوى منه، كما قيل في المثل:

لَا تُخَاصِمْ بِوَاحِدٍ أَهْلَ بَيْتٍ   فَضَعِيفَانِ يَغْلِبَانِ قَوِيًّا

وهذا أمرٌ مدرك بالحس، فكذلك في دلالة الألفاظ، قد يكون أحد مدلولي[1] اللفظ أرجحَ مِن الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يُوافقه دليل من خارج، فإذا انضم إليه صارا جميعاً مساويين لذلك المعنى الراجح، فيجب التوقفُ على المرجح[2] أو الراجحين[3] عليه، فيجبُ[4] تركه والعدولُ[5] إليهما.

ومثاله[6] قوله ﷺ[7]: «الجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ» رواه البخاري والترمذي وصححه[8]، فهو ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً، مع احتمال أن المراد بالجار الشريك المخالط، إما حقيقة، أو مجازاً، لكن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلما نظرنا إلى قوله عليه السلام: «إذا وَقَعَتِ الحُدُودُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ، فَلا شُفْعَةَ»[9] رواه البخاري وأبو داود والترمذي وصححه، صار هذا الحديث مقوياً لذلك الاحتمال الضعيف في الحديث المتقدم، حتى ترجحا[10] على ظاهره، فقدَّمناهما، وقلنا: لا شفعة إلا للشريك المقاسم. وحملنا عليه الجار في الحديث الأول، وهو سائغ[11] في اللغة.

---

(١) في (د): مدلول.

(٢) في (هـ): المراجح.

(٣) في (ب وج ود وهـ): راجحين.

(٤) في (هـ): ويجب.

(٥) في (ب وج): العدول.

(٦) في (ب ود وهـ): ومثال ذلك.

(٧) في (د وهـ): عليه السلام.

(٨) رواه أحمد ٦/ ٣٩٠، والبخاري (٢٢٥٨) في الشفعة، و(٦٩٧٧) و(٦٩٧٨) و(٦٩٨٠) و(٦٩٨١) في الحيل، وأبو داود (٣٥١٦) في البيوع: باب في الشفعة، والنسائي ٧/ ٣٢٠ في البيوع: باب ذكر الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٢٤٩٨)، والبيهقي ٦/ ١٠٥ كلهم من حديث أبي رافع.

(٩) أخرجه البخاري (٢٢٥٧) وأبو داود (٣٥١٤) والترمذي (١٣٧٠) في الأحكام: باب ما جاء إذا حدت الحدود ووقعت السهام فلا شفعة، وابن ماجه (٢٤٩٩) وابن الجارود (٦٤٣) وأحمد ٣/ ٢٩٦ و(٣٩٩)، والطحاوي ٤/ ١٢٢، والبيهقي ٦/ ١٠٢ من حديث جابر أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق، فلا شفعة، وأخرجه بغير هذا اللفظ عن جابر أحمد ٣/ ٣٠٧، و٣١٠ و٣١٧ و٣٨٢ و٣٩٧ ومسلم (١٦٠٨) في المساقاة: باب الشفعة، وأبو داود (٣٥١٣)، والنسائي ٧/ ٣٠١ و٣١٩ و٣٢١ والدارمي ٢/ ٢٧٣، والطحاوي ٤/ ١٢٠ والدارقطني وابن الجارود (٦٤١) و(٦٤٢).

(١٠) في (ب): يرجحا.

(١١) في (ب): شايع.

ثُمَّ قَدْ يَبْعُدُ الاحتمالُ، فيُحتاجُ في حَمْلِ اللَّفْظ عليهِ إلى دَليلٍ قويٍّ، وَقَدْ يَقْرُبُ، فيكفيهِ أَدْنَى دليلٍ، وَقَدْ يَتَوَسَّطُ، فَيَكفيهِ مِثْلُهُ. والدليلُ قرينةٌ، أو ظاهرٌ آخرُ، أو قياسٌ.

* * * * * *

قوله: «ثم قد[1] يبعد الاحتمال، فيحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي، وقد يقرب، فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسَّط فيكفيه مثله».

معنى هذا الكلام أن الاحتمال المرجوح المقابل للراجح الظاهر، قد يكون بعيداً عن الإرادة، وقد يكون قريباً منها[2]، وقد يكون متوسطاً بين البعيد[3] عنها والقريب[4] منها، فالاحتمالُ البعيد يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي، لتجبر قوة الدليل ضعف الاحتمال، فيقويان على الاستيلاء على الظاهر، والاحتمال القريب يكفيه في ذلك أدنى دليل، وهذا إطلاق ليس بجيد، بل يكفيه دون ما يكفي الاحتمال البعيد، [٧٧] لكن بشرط أن يكون هذا الدليلُ[5] الذي[6] إذا انضم إلى ذلك الاحتمال القريب ترجحا[7] جميعاً على الظاهر، وإلا، فأدنى دليل قد لا يكون إذا انضم إلى الاحتمال القريب[8] مؤثراً في استيلائهما على الظاهر، فيكون وجوده وعدمه سواء، والاحتمال المتوسط بين الاحتمالين قرباً وبعداً يكفيه دليل متوسط بين الدليلين قوة وضعفاً.

وبالجملة: فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضمَّ إلى احتمال اللفظ المؤول[9] اعتضد أحدُهما بالآخر، واستوليا على الظاهر، وقدما عليه، فما[10]

---

(١) قد، ساقطة من (ج).
(٢) في (هـ): فيها.
(٣) في (د و هـ): البعد.
(٤) في (د و هـ): القرب.
(٥) في (هـ): لدليل.
(٦) في (د و هـ): اللين.
(٧) في (ب): ترجيحاً.
(٨) في (ج و د): بعد كلمة القريب: ترجحا جميعاً على الظاهر، وواضح أنها تكرار للجملة السابقة من الناسخ.
(٩) في (د): المتأول.
(١٠) في (د): فيها.

كان في[1] احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة[2] في الدليل، وما كان فيه من قوة سُومحَ بقدره في الدليل، والمعتمد قبالة المعتدل فهما يحصلان الغرض، والكلام في هذا المكان كالميزان، فلو فرضنا ميزاناً في إحدى كِفتَيه[3] عشرة أرطال، وفي الكِفة الأخرى ثلاثة أرطال، احتجنا لتعديلهما إلى سبعة أرطال، وهو نظيرُ الاحتمال المرجوح مع الدليل القوي، وإن كان في الكِفة المرجوحة سبعةُ أرطال، احتجنا في تعديلهما إلى ثلاثة أرطال، وهو نظيرُ الاحتمال الراجح مع الدليل اللين، وإن كان في الكِفة المرجوحة خمسة أرطال[4] أو ستة أرطال[5] احتجنا في التعديل إلى خمسة أو أربعة أرطال، فالتفاوتُ ها هنا متوسط، وهو نظيرُ الاحتمال المتوسط مع الدليل المتوسط، وسيأتي لهذا أو بعضه أمثلةٌ فيما بعد إن شاء الله تعالى[6].

قوله: «والدليل قرينة، أو ظاهر آخر، أو قياس» أي: دليل التأويل الذي يقوى به الاحتمال المرجوحُ على الظاهر، قد تكون[7] قرينته متصلة بالظاهر، أو منفصلة[8]، وقد يكون ظاهراً آخر، أو نصاً[9] يُوافق[10] الاحتمال المرجوح، وقد يكون قياساً، لأن هٰذه كُلَّها أدلة تصلح للترجيح، إذ مقصودُه حاصل بها.

فالقرينة المتصلة، كالمناظرة التي حصلت بين أحمد والشافعي رضي الله عنهما.

قال أحمد في رواية صالح وحنبل: كلمتُ الشافعيَّ في هٰذه المسألة، يعني أن الواهبَ ليس له الرجوعُ فيما وهب، لقوله عليه السلام: «العائدُ في هِبتِه كالكَلْبِ يعودُ

---

(١) في (ب): من.
(٢) في (ب و هـ): قوته.
(٣) في (د): كفيه.
(٤) أرطال، ساقطة من (هـ).
(٥) أرطال، ساقطة من (ج).
(٦) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٧) في (ب و ج و د): يكون.
(٨) في (د): أو من مقتضياته.
(٩) في (د): أيضاً.
(١٠) في (د): ويوافق.

في قيئه»(١)، (٢ فقال الشافعي ـ وكان يرى أن له الرجوع ـ : ليس بمحرَّمٍ على الكلب أن يعود في قيئه٢). قال أحمد: فقلتُ له: فقد قال النبيُّ ﷺ: «لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوءِ»، فسكتَ، يعني الشافعي.

قلتُ: فالشافعي تمسَّك بالظاهر، (٣وهو أن الكلبَ لما لم يَحْرُمْ عليه الرجوع في قيئه، فالظاهر٣) أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم، لأن الظاهر من التشبيه استواءُ المشبه والمشبه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا(٤) من بعض الوجوه احتمالاً قويًّا جداً، فضعف حينئذ جانبُ أحمد في الاستدلال جداً، لأنه لم يبق معه إلا احتمالٌ(٥) ضعيف جداً، فقواه بالقرينة المذكورة وهي(٦) قوله عليه السلام في صدر الحديث المذكور: «لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوءِ، العَائِدُ في هِبتِهِ كالكَلْب يَعُودُ في قَيْئِهِ» وهي(٧) دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل(٨) المذكور، وهو دليلُ الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً، أن الرجوع في الهبة مَثَلُ سَوءٍ، وقد نفاه صاحب الشرع، (٩ وما نفاه صاحب الشرع٩) يحرم إثباتُه، فلزم من ذلك أن جواز(١٠) الرجوع في الهبة يحرم(١١) إثباته، فيجب نفيُه، وهو المطلوب.

ومثال القرينة المنفصلة: ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل(١٢) الجهاد بمشرك، فادَّعى(١٣) أنه أمنه، فأنكره(١٤) المسلم، وادّعى(١٥) أسره، ففيه أقوالٌ: ثالثُها: القولُ قولُ مَنْ ظاهرُ الحال صدقُه، فلو كان الكافرُ أظهر قوة وبطشاً وشهامة من المسلم، جعل

(١) تقدم تخريجه.
(٢ ـ ٢) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(٣ ـ ٣) ما بين القوسين ساقط من (د).
(٤) في (د): يصرفا. وفي (هـ): يفرقا.
(٥) في (هـ): الاحتمال.
(٦) في (أ وج ود وهـ): وهو.
(٧) في (آ وب وج ود): وهو.
(٨) في (هـ): الميل.
(٩ ـ ٩) ما بين القوسين ساقط من (ج و د).
(١٠) في (ج و د): جواب، وهو خطأ.
(١١) في (ج و د): نحو، وهو خطأ.
(١٢) أهل، ساقطة من (ج و د).
(١٣) في (د): فأدى، وفي (هـ): والدعي.
(١٤) في (آ وب وج ود): وأنكره.
(١٥) في (آ وب وج ود): فادعى.

ذلك قرينةً في تقديم قوله، مع أن قولَ المسلم لإسلامه وعدالته راجحٌ[1]، وقولَ الكافر مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته، حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح، والله تعالى[2] أعلم.

ومثال الظاهر: أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ظاهر في تحريم جلدها، دُبِغَ أو لم يدبغ، مع احتمال أن الجلد غير مراد بالعموم احتمالاً متردداً، له من جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة يقتضي[3] تحريم الأكل، والجلد غير مأكول، فيقتضي[4] عدم تناول الجلد، ومن جهة أن عموم اللفظ قوي، متناول لجميع[5] أجزائها، يقتضي تناول الجلد، في[6] نظرنا في قوله عليه السلام: «أَيُّمَا إِهَاب دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»[7] فهو عموم وظاهره[8]، يتناولُ إهابَ الميتة، فكان هذا الظاهر مقوياً لاحتمال عدم إرادة جلد الميتة من الآية المذكورة في التحريم.

ومثال النص: قوله عليه السلام في شاة مولاة[9] ميمونة: «ألا[10] أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُم بِهِ»، فقالوا: إنَّها ميتة، قال: «إنَّما حَرُمَ مِنَ المَيْتَةِ أَكْلُها»[11]، فهذا نص في طهارة جلد الميتة.

ومثال القياس: أن تركه سبحانه وتعالى ذكر الإطعام في كفارة القتل، ظاهر في عدم وجوبه، إذ لو وجب، لذكره كما ذكر التحرير والصيام. هذا مع احتمال أن يكون واجباً مسكوتاً عنه، يستخرجه المجتهدون، ثم رأينا إثباتَ الإطعام في كفارة القتل،

---

(١) في (آ): أرجح.
(٢) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٣) في (د): تقتضي.
(٤) في (آ و ب و ج و د): يقتضي.
(٥) في (هـ): يتناول جميع.
(٦) في (آ و ب و ج و د): ثم.
(٧) أخرجه مالك ٤٩٨/١ في الصيد: باب ما جاء في جلود الميتة، والشافعي ٢٣/١، وأحمد ٢١٩/١ ومسلم (٣٦٦) في الحيض: باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، والترمذي (١٧٢٨) في اللباس والدارمي ٨٥/٢، وابن ماجه (٣٦٠٩) والنسائي ١٧٣/٧ كلهم من حديث ابن عباس.
(٨) في (آ و ب و ج و هـ): وظاهر.
(٩) ساقطة من (ا).
(١٠) في (د): هل لا.
(١١) أخرجه من حديث ابن عباس أحمد ٢٦١/١ والبخاري (١٤٩٢) في الزكاة باب الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ، و(٢٢٢١) و(٥٥٣١) و(٥٥٣٢) ومسلم (٣٦٣) وأبو داوود (٤١٢٠) والنسائي ١٧١/٧، والترمذي (١٧٢٧) والدارمي ٨٦/٢.

بالقياس على إثباته في كفارة الظهار والصيام واليمين متجهاً، لأن الكفاراتِ حقوقٌ لله[1] تعـالى[2]، وحكم الأمثال[3] واحد، فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيهٌ[4] على ثبوته في كفارة القتل، وقد ذكر هذا في باب[5] المطلق والمقيد، ولا تنافي بينَه وبينَ القياس، لجواز أن يكون حمل المطلق على المقيد بالقياس، (6وهو كذلك6) ولا شك.

---

(١) في (ب وج ود وهـ): الله.

(٢) في (د وهـ): سبحانه وتعالى.

(٣) في (آ وب وج وهـ): الامتثال.

(٤) في (د): ينبه.

(٥) في (ج ود): قوله.

(٦ - ٦) ما بين القوسين ليس في (آ).

وكـلُّ مُتَـأَوِّلٍ يحتاجُ إلى بيانِ الاحتمالِ المرجوحِ وعاضِدِهِ. وَقَدْ يَدْفَعُ الاحتمالَ مَجْمُوعُ قرائِنِ الظَّاهِرِ، دونَ آحادِهَا، كَتَأْويلِ الحَنَفيَّةِ المفارقةَ في قوله عليهِ السَّلامُ لِغَيْلانَ بنِ سَلَمَةَ حيثُ أَسْلَمَ على عشرِ نسوةٍ: «أَمْسِكْ مِنْهُنَّ أَرْبَعاً وَفَـارِقْ سائِـرَهُنَّ»، على تركِ نِكاحِهِنَّ ابتداءً، وَعَضَدُوهُ بالقياسِ، وَهُوَ عَدَمُ أَوْلَوِيَّةِ بَعْضِهِنَّ بالإِمساكِ دونَ بعضٍ، أو نحوُهُ.

*****

قوله: «وكل متأول يحتاج إلى بيان الاحتمال المرجوح وعاضده» أي: وكل[1] من أراد تأويل ظاهر من الظواهر، فعليه أمران:

أحدهما: بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر.

الثـاني: بيانُ عاضده، [2]أي: عاضد الاحتمال المرجوح، أي: الدليل الذي يَعْضُدُهُ ويُقويه[2]، حتى يُقدم على الظاهر، وذلك لأنه إن لم يُبين الاحتمالَ المرجوحَ، لم يكن بيان[3] الدليل العاضد للاحتمال المرجوح[4] ولم[5] نتحقق التأويل، إذ شرطُه الدليل، فيبقى الاحتمالُ المرجوحُ مجرداً، وهو لا يُقاوم الظاهر.

قولـه: «وقـد يدفـع[6] الاحتمالَ مجموعُ قرائن الظاهر دون آحادها»، يعني أن الـظاهـر والاحتمال المرجوح إذا تقابلا، فقد يحتف[7] بالظاهر قرائن تدفع[8] ذلك الاحتمال وتبطِلُه، ثم قد يكون كل واحد من القرائن دافعة للاحتمال وحدها، وقد لا يندفع[9] إلا بمجموع تلك القرائن، وذلك بحسب قوة القرائن وظهورها، ومقاومتها

(١) في (آ و ج و د): فكل.
(٢ - ٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٣) في (ب و د): يتناول.
(٤) المرجوح: ساقطة من (د).
(٥) في النسخ كلها: لم، ولا تستقيم العبارة إلا كذلك، أو تكون كالتالي: لأنه إن لم يبين الاحتمال المرجوح، ولم يكن بيان الدليل العاضد للاحتمال المرجوح لم نتحقق التأويل.
(٦) في (آ و ب و ج): يرفع.
(٧) في (د): فقد تحققت. وفي (هـ): فقد يختلف.
(٨) في (آ و ب و ج): ترفع.
(٩) في (هـ): يدفع.

لذلك الاحتمال، وقصورها عنه، فقد تُقاومه قرينةٌ واحدة، أو قرينتان، فتدفعه، وقد لا تُقاومه إلا جميعها، فلا يندفع بدونها[1].

قوله: «كتأويل الحنفية المفارقة»[2]، إلى آخره.

هذا مثال لدفع[3] الاحتمال المرجوح بالقرائن المحتفة بالظاهر، وذلك أن غيلان ابن سلمة الثقفي رضي الله عنه[4] أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النبي ﷺ أن يتخير أربعا منهن. رواه ابن ماجه والترمذي، وفي لفظ يتداوله[5] الفقهاء قال له: «أمسك منهن أربعا، وفارق سائرهن»[6]، وعليه اتجه النزاع:

فالحنفية قالوا: إن من أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة، فإن كان تزوجهن في عقد واحد بطل نكاحهن، ولم يجز أن يختار منهن شيئا، وإن تزوجهن متعاقبات، اختار من الأول أربعا، وترك[7] الباقي.

والأئمة الثلاثة: على أنه يختار منهن أربعا مطلقا.

ولما كان مذهب الحنفية مخالفا لظاهر الحديث، إذ ظاهر الإمساك فيه استدامة نكاح أربع، وظاهر المفارقة تسريح الباقيات، احتاجوا إلى تأويله، فحملوا الإمساك على ابتداء النكاح، كأنه قال: أمسك أربعا بأن تبتدىء نكاحهن، وفارق سائرهن بأن لا تبتدىء[8] العقد عليهن، ولو ثبت لهم هذا التأويل، لوافق الحديث مذهبهم، إذ

---

(١) في (آ و ب و ج و د): بدونه.

(٢) في (هـ): أكمل عبارة المتن.

(٣) في (آ و ب و ج): لرفع. وفي (د): أرفع.

(٤) رضي الله عنه، ساقطة من (د و هـ).

(٥) في (آ): وفي ما يتداوله الفقهاء: أمسك... وفي (د): يبدلونه.

(٦) حديث صحيح أخرجه الشافعي ٣٥١/٢، وأحمد ٤٤/٢، والترمذي (١١٢٨)، وابن أبي شيبه ٣١٧/٤ وابن ماجه (١٩٥٣) وابن حبان (١٣٧٧) والحاكم ١٩٢/٢، والبيهقي ١٤٩/٧ و ١٨١ من طرق عن معمر عن الزهري، عن سالم بن عبد الله عن ابن عمر... وله شاهد من حديث عروة بن مسعود الثقفي عند البيهقي ١٨٤/٧، وآخر عن قيس بن الحارث عند أبي داود (٢٢٤١) وابن ماجه (١٩٥٢) وثالث عن نوفل ابن معاوية عند الشافعي ٣٥١/٢ ومن طريقه البيهقي ١٨٤/٧، وانظر «تلخيص الحبير» ١٦٨/٣ للحافظ ابن حجر.

(٧) في (د): وأترك.

(٨) في (هـ): بأن تبتدىء.

يصير التقدير أن بإسلام غيلان[1] يبطل[2] نكاح زوجاته، فإمساكه أربعا منهن يكون بابتـداء العقـد عليهن، وفـراقه للبواقي يكون بترك نكاحهن، وعضدوا هذا التأويل بالقياس، وهو أن بعض النسوة ليس بأولى[3] بالامساك من بعض، إذ هو ترجيح من غير مرجح، أو بنحو هذا القياس.

---

(١) في المخطوطات (آ و ب و ج): ابن غيلان.
(٢) في (ب و ج و د و هـ): بطل.
(٣) في (ب و ج و د): بالأولى.

وَرُدَّ، بِأَنَّ السابقَ إلى فَهْمِنا وفَهْمِ الصَّحابَةِ رضيَ اللهُ عنهُم من المفارقةِ التَّسْرِيحُ، لا تَرْكُ النِّكاحِ، وَبِأَنَّهُ فَوَّضَ إليهِ ذلك مُسْتَقِلاً بهِ، وابتداءُ النِّكاحِ لا يَسْتَقِلُّ بهِ، بل لا بُدَّ مِنْ رِضَى المرأةِ، وَبِأَنَّ ابتداءَ النِّكاحِ لا يَخْتَصُّ بِهِنَّ، فكانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: انكِحْ أَرْبَعاً مِمَّنْ شِئْتَ، فهٰذهِ قرائنُ تَدْفَعُ تأويلَهُم.

* * * * * *

قوله[1]: «ورُدَّ»، أي: تأويل الحنفية المذكور بوجوه دل عليها الحديث:

أحدها: أن السابق إلى فهمنا وفهم الصحابة رضي الله عنهم من الإمساك الاستدامةُ، لا ابتداءُ[2] النكاح، ومن المفارقة التسريحُ، لا تركُ النكاح، فيكون هذا مدلول اللفظ ومقتضاه، والدليل على[3] أن [هذا][4] السابق إلى فهمنا من الحديث، ذلك الوجدانُ منا، والتأويلُ من الحنفية، إذ لو[5] لم يكن ظاهراً فيما[6] قلناه، لما [٧٨] احتاجوا إلى تأويله، وإذا ثبت أنَّ السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان، ثبت أنه السابق إلى فهم الصحابة، لأن الأصل بقاءُ ما كان على ما كان، وعدم التغيير[7] في الألفاظ[8] والموضوعات.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ فوض ذلك - يعني الإمساك والفراق[9] - إلى غيلان مستقلاً به، حيث قال[10]: «أمسك وفارق»، ولو كان المراد به ابتداء النكاح، لما استقلَّ به بالاتفاق، إذ لا بُدَّ من رضى الزوجة، ومن الولي عندنا، فكان يجب أن يقول: أمسك أربعاً منهن إن رضين، ويبين له شرائط النكاح، لأن ذلك بيانٌ في وقت الحاجة إليه، فلا يجوزُ تأخيرُه، كما قرر في موضعه، خصوصاً لمن[11] هو حديث عهد

(١) في (هـ): أكمل عبارة المتن.
(٢) في (د): لابتداء.
(٣) على، ساقطة من (هـ).
(٤) زيادة يقتضيها السياق.
(٥) لو، ساقطة من (د).
(٦) في (د): ما.
(٧) في (ب و ج): التغير.
(٨) في (هـ): ألفاظ.
(٩) في (ج): والفرق، وهو خطأ.
(١٠) في (ج و د): قال الآمدي، ولا وجه له.
(١١) في (د): كمن.

بجاهلية، دخل[1] في الإسلام، فهو أحوجُ إلى البيان.

الوجه الثالث: أن تقدير[2] الكلام على قولهم: انكح أربعاً منهن، واترُك نكاح سائرهن، أي[3]: ولا تنكح سائرهن، والأمر دائر بين الوجوب والندب، والنهي دائر بين الكراهة والحظر، وابتداءُ النكاح لا يختص بالنسوة[4] اللاتي أسلم عليهن وجوباً ولا ندباً، بل هن كغيرهن فيه، فكان ينبغي أن يقول: انكح أربعاً ممن شئتَ، لئلا يتوهم أنه مأمور بالنكاح منهن وجوباً أو ندباً، وليس الحكمُ في نفس الأمر كذلك[5]، فكان[6] يكون إبهاماً في الدين، وتلبيساً[7] على المسلمين، والنبي ﷺ إنما بُعِثَ للإيضاح والتبيين، وكذلك البواقي بعد نكاح الأربع، لا اختصاص[8] لهن بالنهي عن نكاحهن، وهو موهم له[9]، خصوصاً عند من يرى مفهومَ اللقب، فيكون اختصاصُهن بالنهي عن نكاحهن مخالفاً للإجماع، لانعقاده على تحريم من سوى الأربع اللاتي أُمسِكن بالنكاح[10].

فهٰذه قرائن احتفت بالحديث تدفع تأويلَ الحنفية المذكورَ، وتُبين أن المراد من الحديث ما فهمه الجمهور من أن[11] الإمساك: الاستدامةُ، والمفارقة: التسريح.

وما يقولونه: من أنه ليس بعضُ النسوة أولى بالإمساك من بعض مردود، بأن الأولى به منهن مَنْ اختاره الزوجُ، واختياره هو المرجح، وما فصلوه[12] من أنه إن كان عقد عليهن معاً بطل نكاحُهن، وإن كان[13] عقد متعاقباً، أمسك الأولى فالأولى[14] منهن،

---

(١) في (ب): دخيل.
(٢) في (د): تقرير.
(٣) في (آ و ج و د و هـ): أو.
(٤) في (هـ): بالتسوية.
(٥) كلمة «كذلك» ليست موجودة في (ب و ج).
(٦) في (هـ): وكان.
(٧) في (هـ): وتلبساً.
(٨) في (د): لاختصاص.
(٩) في (هـ): أن له.
(١٠) في (هـ): أمسكهن بالأربع لنكاح.
(١١) كلمة «أن» سقطت من (آ).
(١٢) في (د): فضلوه.
(١٣) ساقطة من (ب و ج و د و هـ).
(١٤) في (ب و د و هـ): الأول فالأول.

مردود بقـوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: «أمسِكْ أيَّتَهُما[1] شئْتَ وفارِقِ الأخرى»[2]، وقد بينا أن الإمساك ظاهر في الاستدامة، مع المعية[3] في العقد، وإن[4] كان عقد عليهما[5] متعاقبتان[6]، فقد خيره في إمساك[7] أيتهما شاء، ولم يعين له الأولى. فالنصوص مخالفة لقولهم بكل حال.

واعلم أن مثار النزاع[8] في المسألة هو أن الإمساك هو الحفظ للشيء، لكونه[9] لا بدّ له من آلةٍ يحصل بها الإمساك[10]، فالنبي ﷺ أمره بالإمساك وأمسك عن آلته التي يحصل بها، إذ الإمساك - الذي هو ها هنا حفظ نكاح الأربع - يصح حصوله بالاستدامة، والاستبقاء[11]، والاستصحاب كما قلناه، ويصح حصوله بابتداء النكاح كما قالوه، لكن ما ذكرناه أولى[12]، لما سبق، ولأنه لا يحتاج إلى تقدير بطلان النكاح، ثم تصحيحه بابتداء عقده عليهن، وعلى ما قالوه يحتاج إلى ذلك، وهو من ضرورته، فكان ما قلناه كاللفظ المستقل بنفسه، بدون إضمار، وما ذكروه كاللفظ الذي لا يتم إلا بإضمار، ولا نزاع في[10] أن الأول أولى، فكان ما أشبهه في مسألتنا أولى، وهو تأويلنا.

قال الغـزالي: والإنصـافُ أن ذلـك، يعني تأويل الظواهر، يختلِف باختلاف أحـوالِ المجتهدين، وإلا فلسنا نقطعُ ببطلان تأويل أبي حنيفة رحمه الله مع هٰذه القرائن، وإنما المقصودُ تذليلُ الطريق للمجتهدين، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(١) في (د و هـ): أيهما.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٢٤٣) والترمذي (١١٢٩)، والدارقطني ص ٤٠٤، والبيهقي ١٨٤/٧، وابن ماجه (١٩٥٠)، وابن حبان (١٢٧٦) وحسنه الدارقطني مع أن في سنده أبا وهب الجيشاني والضحاك بن فيروز، ولم يوثقهما غير ابن حبان.

(٣) في (ب): المعينة.

(٤) في (هـ): فإن.

(٥) في (د): عليها.

(٦) في (ب و ج و د): متعاقباً.

(٧) في (د): الإمساك.

(٨) في (د): أنما النزاع، وفي (هـ): أن النزاع.

(٩) في (آ و ب و ج): لكون، وفي (د): لكن.

(١٠) ليست في (آ و ب و ج و هـ).

(١١) في (د): والاستيفاء.

(١٢) أولى، ليست في (آ و ب و ج و د).

وكتأويلِهِمْ: «أيُّمَا امرأةٍ أنْكَحَتْ نَفْسَها بغيْرِ إذْنِ وَليِّها فَنِكاحُها باطِلٌ» على الأمَةِ، ثم صَدَّهُم: «فَلَها المَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِها»، إذْ مَهْرُ الأمَةِ لسيِّدِها، لا لها، فتَأوَّلُوه على المكاتَبةِ، وهُو تَعَسُّفٌ، إذْ هٰذا عامٌّ في غايةِ القوّةِ، فَلا يُؤَثِّرُ فيهِ تأويلٌ ضعيفٌ.

* * * * * *

قوله: «وكتأويلهم: «أيما امرأة أنكحت[1] نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» على الأمَـة»[2]، إلى آخره، أي: وكتـأويل الحنفية قولـه عليه السلام: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ أنكَحَتْ[1] نَفْسهـا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهـا فَنِكَـاحُهَا بَاطِلٌ»[3] أي: هذا أيضاً من أمثلة دفع الاحتمال المرجوح بقرائن الظاهر، وذلك أن الحنفية لما اعتقدوا أن المرأة لها أن تُزوِّج نفسها بغير إذن وليها، لأنه عقدٌ على بعض منافعها، فاستقلّت به، كإجارة نفسها، وإن[4] كان الحـديثُ المذكور صريحاً في اشتراط إذن وليها، وأنه لا يصح بدونه، احتاجوا إلى دفعه عنهم[5] بالتأويل، فحملوه على الأمة، لأنها مملوكة لسيدها، فلا يجـوز أن تتصـرف في نفسهـا بغير إذنـه، وليست[6] الحرةُ مرادة من الحديث «ثم صدَّهم»[7] عن إطلاق[8] هذا التأويل قولُه عليه السلام في تمام الحديث: «فإن دَخَلَ بِهَا، فَلَها المَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا»، فإنه[9] أضاف المهر إليها بلام التّمليك، فيقتضي أنه ملكها، والأمةُ لا تملكُ مهرَها، بل هو ملك لسيدها، فخصَّصوا التأويل، وحملُوه على المكاتبة، لأن فيها شوباً[10] من الرِّق، فلا تستقل بتزويج نفسها، كالأمة

---

(١) في (آ و ب و ج و هـ): نكحت.

(٢) في (آ): على أمة.

(٣) أخرجه من طريق ابن جريج، عن سليمان بن موسى، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة أحمد ٤٧/٦ و١٦٥، والشافعي (١٥٤٣) وأبو داود (٢٠٨٣)، والترمذي (١١٠٢)، وابن ماجه (١٨٧٩)، والدارمي ١٣٧/٢، والطحاوي ٧/٣، وابن أبي شيبة ١٢٨/٤، وابن الجارود (٧٠٠) والدارقطني، والبيهقي ١٠٥/٧، وحسنه الترمذي، وصححه ابن حبان (١٢٤٨) والحاكم ١٦٨/٢. وانظر نصب الراية ١٨٣/٣، ١٩٠.

(٤) لفظة: «إن» ساقطة من (ب و د و هـ).

(٥) في (ج): إليهم.

(٦) في (ج): وليس.

(٧) في (هـ): صدرهم.

(٨) إطلاق، ساقطة من (آ).

(٩) في (هـ): لأنه.

(١٠) في (هـ): ثبوتاً.

القِن، وشوياً[1] من الحرة، فيكون مهرُها لها كالحرة.

قوله: «وهو»[2]، أي: هذا التأويل، «تعسف»[3]، وهو سلوكُ غير الطريق المعروف، لأن النصَّ «عام[4] في غاية القوة، فلا يؤثِّرُ فيه هذا التأويل الضعيف» وبيان قوة عموم النص المذكور من وجوه:

أحدُها: أنه[5] صدره بلفظة: أيّ[6]، وهي من ألفاظ الشرط.

الثاني: أنه أكدها بما في قوله: «أيما امرأة» وهي من مؤكدات العموم وغيره.

الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على هذا الشرط المفيد للعموم في معرض الخبر، وقرائح ذوي الفصاحة لا تسمح في العموم بأبلغ من هٰذه العبارة، ولا أجزل[7] من هذا الكلام.

وأما ضعفُ تأويلهم، فإنه تخصيص بعد تخصيص، لأنهم خصُّوا العموم بالأمة، فقصروه[8] عليها، ثم قصروا الأمة على المكاتبة، وهي صورةٌ نادرة بالنسبة إلى هذا العموم (9 المؤكد، وإطلاق مثل هذا العموم 9)، وإرادة مثل هذه الصورة النادرة يُعد عند الفصحاء[10] إلغازاً في الكلام، وهذراً[11] من القول، بل لو قال المتكلم بمثل هذا العموم: لم أُرد المكاتبة، ولم تخطُرْ ببالي، لم يستنكر[12] ذلك منه لقلتها وندورها بالنسبة[13] إلى مدلول صيغة العموم، وهو[14] جميع النساء، فما يبلغ من القلة والندرة

---

(١) في (د): وسويًا.

(٢) في (هـ): قوله: وهو تعسف، إذ هذا عام في غاية القوة، فلا يؤثر فيه تأويل ضعيف.

(٣) في (هـ): فيه تعسف.

(٤) في (ج): تمام.

(٥) في (آ و ج): أن.

(٦) في (ب): أحدها أن لفظة أي.

(٧) في (د): والأجزل.

(٨) في (آ و ج): قصروه، وفي (هـ): وقصروه.

(٩ - ٩) ما بين القوسين ليس في (آ).

(١٠) في (ب): يعده الفصحاء.

(١١) في (د): وهذا.

(١٢) في (د): يستلزم.

(١٣) بالنسبة، ساقطة من (ج و د).

(١٤) في (آ): وهي، وعلى هامشها: وهو.

إلى حيث لا يخطُر عند التلفظ بالكلم[1] ببال المتكلم[2]، كيف يجوز قصرُ العموم عليه، وإلغاء أضعافه من مدلوله؟

(١) في (آ و ب وج و د): بالعلم.
(٢) في (هـ): الكلم.

وَقَدْ قيلَ في حملِ : «لا صِيامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصيامَ مِنَ اللَّيْلِ» على صوم القضاءِ والنَّـذْرِ: إنّـهُ مِن هٰذا القبيلِ ، لِوُجوبهِمَا بسبب عارضٍ ، فهوُ كالمكاتبةِ في حديثِ النّكاحِ . والصّحيحُ أنَّهُمَا لَيْسَا مِثْلَها في النُّدْرَةِ والقِلَّةِ . فَقَصْرُ مضمونِ الحـديثِ عن صَوْمِ رَمَضَـانَ، يحتاجُ إلى دليلٍ قوي، فَحَصَلَ من هٰذا، أنَّ إخراجَ النادِرِ قريبٌ، والقَصْرَ عليهِ ممتنعٌ ، وبَيْنَهُمَا درجاتٌ متفاوتةٌ، بُعْداً وقُرْباً . والمجملُ يأتي ذِكْرُهُ إنْ شاءَ اللهُ تَعالى.

* * * * * *

قوله: «وقد قيل في حمل: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبيِّت الصِّيَامَ مِنَ اللَّيلِ» على صوم[1] القضاء»، إلى آخره.

معنى هذا: أن الحنفية حملوا قوله عليه السلام: «لا صِيامَ لمن لم يُبَيِّتِ الصيامَ من الليل»[2] على صوم القضـاء والنذر، فقالوا: يجب تَبْييتُ النية لهما، دون شهر رمضان[3]، والفرق أنَّ زمن رمضان متعين لصيامه فرضاً، بخلاف القضاء والنذر، فقال بعض الناس: إن هذا التأويل في البعد والندرة[4]، كتأويل حديث النكاح بغير ولي على المكاتبة، وذلك لأن قوله: «لا صيام» صيغة عموم، فيتناول الواجبَ والتطوع، فإذا خصَّ منها التطوع بدليل جاز، وكان[5] قريباً، لقلة التطوع بالإضافة إلى أصناف الصيام. أما إذا قصر هذا العموم على القضاء والنذر، كان بعيداً نادراً، وذلك[6] لأنَّ النفل يَخْرُجُ من العموم باتفاق، وصوم رمضان الذي هو أعلى الصيام رتبة عند الخصم متعين[7]، فلم يبق إلا القضـاء، والنـذر، وصوم الكفارات، وهي واجبة بأسباب[8] عارضـة، فهـو لذلك[9] نادر، كالمكاتبة في حديث النكاح، والمعروف من عادات

---

(١) ليست في البلبل المطبوع.

(٢) أخرجه من حديث حفصة أحمد ٦/٢٨٧ وأبو داود (٢٤٥٤)، والنسائي ٤/١٩٦، والترمذي (٧٣٠)، وابن أبي شيبة ٣/٣١، ٣٢، وابن خزيمة في صحيحه (١٩٣٣)، وابن ماجه (١٧٠٠) والطحاوي ٢/٥٤، والدارقطني ٢/١٧٢، والبيهقي ٤/٢٠٢، وإسناده صحيح إلا أن الأئمة اختلفوا في رفعه ووقفه، والأكثر على الوقف. انظر التفصيل في «التلخيص» ٢/١٨٨.

(٣) في (ب و ج و د و هـ): من دون صوم رمضان.

(٤) في (د): في القلة والنذرة.

(٥) في (ج و د): فكان.

(٦) وذلك، ساقطة من (د).

(٧) ليست في (آ و ب و ج و د).

(٨) في (هـ): بأشتات.

(٩) في (ج): كذلك.

الناس - العرب وغيرهم - أنهم يهتمون[1] بما هو الأصل والأهم، فيضمّنونه كلامَهم[2]، ويريدونه[3] منه، كرمضان من عموم الصيام، والحرة من عموم: «أيَّمَا امرأة أنكحت[4]». أما إرادة الأمور العارضة، وقصر الكلام على إرادتها دون الأمور الأصلية، فهو مما تأباه الأفهام، ولم تَجْرِ به[5] عادة أهل اللغة في الكلام.

هذا تقرير القول المذكور في قولنا: وقد قيل.

قوله: «والصحيح أنهما ليسا مثلها في الندرة[6] والقلة».

أي الصحيح أن القضاء والنذر، اللذين قصر عليهما حديث: «لا صيام لمن لم يُبيت[7]» ليسا في النُّدرة[8] والقلة، كالمكاتبة التي قصر عليها حديث: «أيمَا امرأة أنكحت[4] نفسها» لأن العموم هناك أقوى من العموم هنا، والمكاتبة[9] هناك أقلُّ بالنسبة إلى العموم من القضاء والنذر هنا.

أما أن العموم هناك أقوى، فلِما ذكرنا من الوجوه الثلاثة في قوته وتأكده[10]، وهو متفق عليه عند أكثر الناس.

وأما[11] صيغة «لا صيام» ونحوها، فالخلافُ فيها مشهور متجه، لأنها[12] تحتمل نفي كمالِ الصوم لا صحته، وبتقدير نفي صحته، فأصناف[13] الصوم خمسة، قد[14] قصر على ثلاثة منها: وهي صومُ القضاء[15]، والنذر، والكفارات. ولم يبق إلا التطوعُ

(١) في (د): يهتموا.
(٢) في (آ) و (ب) و (ج): كلام.
(٣) في (آ وج و د و هـ): ويزيدونه.
(٤) في (آ و ب و ج و هـ): نكحت.
(٥) في (آ): تجره.
(٦) في (د): النذرة.
(٧) في (هـ): يبت.
(٨) في (د): النذرة، وفي (هـ): النذر.
(٩) في (ج): والمكاتب.
(١٠) في (هـ): وتأكيده، وفي (د): وتأثيره.
(١١) في (آ): أما.
(١٢) في (آ): لأنه.
(١٣) في (ج): فالصيام، وهو خطأ.
(١٤) في (هـ): فقد.
(١٥) في (د): الفقهاء.

وصوم رمضان، وليس نسبة[1] ثلاثة إلى خمسة، كنسبة نوع المكاتبة إلى جنس النساء.

قوله: «فقصرُ مضمون الحديث عن[2] صوم رمضان يحتاجُ إلى دليل قوي». [٧٩]

مضمونُ الحديث المذكور وجوبُ تبييت النية لكل صيام، وقولهم: لا يجب تبييتُ[3] النية لصوم رمضان، قصرٌ لمضمون الحديثِ عن[2] صوم رمضان، أي: حبس له عنه حتى لا يتناوله، فيحتاج ذلك إلى دليل قوي، لكون[4] صوم رمضان أسبق إلى الفهم من إطلاق لفظ الصيام فيه، لأنه آكد[5] الصوم وأعلى رتبة، ولا يبطل بالكلية، كبطلان قصر[6] حديث النكاح على المكاتبة.

قوله: «فحصل من هذا»، إلى آخره.

أي: حصل من هذا[7] الكلام في أمثلة التأويل والتخصيص المذكورة أن إخراج النادر من العام قريب، كإخراج المكاتبة من عموم حديث النكاح كما سبق بيانه، وقصر العموم على النادر ممتنع، كقصر[8] حديث النكاح على المكاتبة، وبينهما، أي: بين هٰذين القسمين درجات متفاوته في البعد والقرب، كقصر حديث الصيام على النذر والقضاء، فإنه دون إخراج النادر من العام في القرب، ودون قصر حديث النكاح على المكاتبة في البعد[9].

وبالجملة: فالصور تتفاوت[10] في القلة والكثرة فتتفاوتُ[11] بالنسبة إلى إخراجها من العموم، وقصره عليها في البعد والقرب.

---

(١) في (د): يشبه.
(٢) في (د): على.
(٣) في (د): بتبييت.
(٤) في (ب): لكن.
(٥) في (د): أكمل.
(٦) قصر، ساقطة من (هـ).
(٧) ليست في (آ و ب وج و د).
(٨) في (ب و د): لقصر.
(٩) «في البعد» ليست في (أ).
(١٠) في (ب): تتقارب.
(١١) في (د): فيتفاوت.

قوله: «والمجمل يأتي ذكرهُ إن شاء الله تعالى»[1].

يعني أنا ذكرنا في أول هذا البحث، أن الكلام نص وظاهر ومجمل، ولم نتكلم إلا على النص والظاهر، لقرب مباحثهما من مباحث مبادىء اللغة المذكورة في هذا البحث. وأخرت الكلام في المجمل إلى موضعه في عادة الأصوليين، وهو بعدَ المطلق والمقيد، لأنه أشبه به. والشيخ أبو محمد استوعب الكلامَ عليه مع إخوته[2] في باب تقاسيم الأسماء، وهو باب اللغات، وفي كلٍ خير، والله تعالى[1] أعلم بالصواب[3]، (4وإليه المرجع والمآب4).

تم بعونه تعالى الجزء الأول من شرح مختصر الروضة

ويليه الجزء الثاني وأوله: قوله: «الأصول»:

---

(١) في (د و هـ): سبحانه وتعالى.
(٢) في (هـ): أجوبة.
(٣) بالصواب، ليست في (آ).
(٤ - ٤) ليس في (آ و ب وج و هـ).

المحتـــوى

التقديـــم	٩
مقدمة التحقيق	١٩
ترجمة المؤلف	٢١
كتاب شرح مختصر الروضة	٣٩
مقدمة المؤلف	٥٣
مناهج العلماء في التأليف	١٠١
طريقة الطوفي في التصنيف	١٠٧
الفصل الأول في تعريف أصول الفقه باعتباره مركباً	١٢٠
الفصل الثاني في تعريف أصول الفقه باعتباره مضافاً	١٢٣
تعريف التكليف	١٧٦
مسائل في الشروط المتعلقة بالمكلَّف	١٨٠
المسألة الأولى: من شروط المكلف العقل وفهم الخطاب	١٨٠
تكليف المميِّز	١٨٦
المسألة الثانية: تكليف النائم والناسي والسكران	١٨٨
المسألة الثالثة: تكليف المُكره	١٩٤
المسألة الرابعة: هل الكفار مخاطبون بأصول الشريعة وفروعها	٢٠٥
فوائد في مسألة عقاب الكفار على ترك الفروع في الآخرة	٢١٣
هل الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟	٢١٨
شروط المكلَّف به	٢٢١

أن يكون معلوم الحقيقة للمكلَّف ٢٢١
اشتراط أن يكون المكلف به معدوماً ٢٢٣
اشتراط أن يكون المكلف به ممكناً ٢٢٤
المُحال ضَربان: محال لنفسه ومحال لغيره ٢٢٥
إن صحَّ التكليف بالمحال لغيره صحَّ بالمحال لذاته ٢٢٩
خاتمــة: التكليف فعل أو كف ٢٤٢
الفصل الثالث: في أحكام التكليف ٢٤٧
تعريف الحكم ٢٤٧
معنى الخطاب ٢٥٠
أقسام الحكم التكليفي ٢٦١
تعريف الواجب ٢٦٥
الفرق بين الفرض والواجب ٢٧٤
مسائل في الواجب
المسألة الأولى: تقسيمات الواجب والواجب المخيَّر ٢٧٩
المسألة الثانية: الواجب المضَيَّق والموسَّع ٣١٢
المسألة الثالثة: في موت المكلَّف قبل أداء الواجب الذي ضاق وقته ٣٢٢
أبحاث على الواجب الموسَّع ٣٢٩
المسألة الرابعة: ما لا يتم الواجب إلا به ٣٣٥
فرعان للمسألة ٣٤٥
الندب، لغةً وشرعاً ٣٥٣
الحرام ٣٥٩
انقسام الشيء إلى جنس ونوع وشخص........ ٣٦١
المكروه، لغةً وشرعاً ٣٨٢
المباح، لغةً وشرعاً ٣٨٦
التحسين والتقبيح ٤٠٢
هل يجب على الله رعاية المصلحة؟ ٤٠٩
خاتمة الفصل ٤١١
الخطاب الوضعي ٤١٢

أصناف العلم المعرف للحكم ٤١٩
العلّة ٤١٩
السبب ٤٢٥
الشرط ٤٣٠
فوائـــد:
الأولى: في الكلام على السبب والشرط والمانع ٤٣٣
الثانية: في فروق نافعة تتعلق بالعلة والشرط ٤٣٦
الثالثة: الموانع الشرعية ٤٣٨
الصحة والبطلان ٤٤١
الأداء والإعادة والقضاء ٤٤٧
العزيمة والرخصة ٤٥٧
الفصل الرابع: في اللغات ٤٦٨
مبدأ اللغات ٤٧١
هل تثبت الأسماء بالقياس؟ ٤٧٦
الأسماء وضعية وعرفية وشرعية ومجاز ٤٨٤
أقسام التجوّز ٥٠٧
إنكار المجاز وثبوته ٥٣٢
الصوت ٥٣٨
الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد ٥٤٧
الكلام نَص وظاهر ومُجمَل ٥٥٣
الظاهر ٥٥٨
المتأوِّل يحتاج إلى بيان الاحتمال المرجوح وعاضده ٥٦٨
المحتـــوى ٥٨١